

INTRODUZIONE

Nessuno che legga le notizie in modo sensato potrebbe guardare all'America e pensare che stia prosperando.

L'enorme disuguaglianza economica e la disgregazione della famiglia hanno eroso le fondamenta della società. Città e paesi un tempo bellissimi in tutta la nazione hanno ceduto a una terribile rovina. Il crollo dei tassi di natalità, l'aumento del numero di "morti per disperazione", la diffusa dipendenza da farmaci e distrazioni elettroniche testimoniano la prevalenza di un'alienazione tormentata e di una disperazione psichica. La generazione più anziana ha tradito la più giovane gravandola di livelli di indebitamento inconcepibili.

Gli avvertimenti sull'oligarchia e sulla corruzione appaiono quotidianamente sulle prime pagine dei giornali di tutto il Paese e di tutto l'Occidente. Un coro crescente di voci riflette sulla probabilità e persino sull'opportunità di una guerra civile, mentre altre invocano apertamente l'imposizione del potere diretto da parte di una classe per reprimere le ambizioni politiche della classe avversaria. Non sorprende che quanto più forti sono gli appelli alla tirannia, tanto più probabile è lo scoppio di una guerra civile; e quanto più probabile è che una guerra civile scoppi, tanto più probabile è che alla fine si risolva attraverso una forma di tirannia.

Quello a cui assistiamo in America è la visione di un regime esausto. Il liberalismo non solo ha fallito, come ho sostenuto nel mio ultimo libro, ma il suo duplice abbraccio al "progresso" economico e sociale ha generato una forma particolarmente virulenta di quell'antica divisione che contrappone "i pochi" ai "molti".

Come conciliare "i pochi" e "i molti" è una delle domande più antiche della tradizione filosofica occidentale. La risposta elaborata da autori diversi come

Aristotele, Cicerone, Polibio, Aquino, Machiavelli e Alexis de Tocqueville è stata l'idea del "regime misto": una mescolanza delle due classi. L'obiettivo era una sorta di equilibrio e bilanciamento tra le due classi, e il buon ordine politico era quello che raggiungeva una sorta di stabilità e continuità per un lungo periodo di tempo e assicurava il "bene comune", la prospettiva diffusa di prosperità umana indipendentemente dalla propria condizione di classe.

La soluzione classica è stata rifiutata dagli artefici del liberalismo, che ritenevano questa frattura politica apparentemente permanente potesse essere risolta dai progressi di una "nuova scienza della politica". Piuttosto che perseguire un "regime misto", si riteneva invece che un regime governato da un nuovo obiettivo potesse superare la frattura: la priorità del progresso.

I primi liberali – i "liberali classici" – credevano soprattutto che il progresso economico, attraverso un mercato sempre più libero ed espansivo, potesse alimentare un ordine sociale e politico trasformativo in cui la crescente prosperità avrebbe sempre superato il malcontento economico. Lungi dal cercare la stabilità, l'equilibrio e l'ordine, l'obiettivo era l'incessante instabilità di un'economia che è stata giustamente descritta come un costante processo di "distruzione creativa". Si riteneva un principio di fede che la disuguaglianza e il conseguente malcontento generati dal nuovo sistema economico capitalista sarebbero stati compensati da una "marea crescente" di prosperità.

I liberali successivi, i "progressisti", hanno denunciato la conseguente disuguaglianza economica, ma hanno mantenuto la convinzione che il progresso alla fine avrebbe portato alla riconciliazione delle classi. Se da un lato chiedevano una maggiore uguaglianza economica, dall'altro esigevano un dinamismo nell'ordine sociale per eliminare non solo i resti della vecchia aristocrazia, ma anche il conservatorismo istintivo dei cittadini.

Questo imperativo è stato perseguito soprattutto attraverso le trasformazioni operate nella sfera sociale, e negli ultimi anni è culminato nella rivoluzione sessuale e nel relativo sforzo di eliminare le forme “tradizionali” di matrimonio, famiglia e identità sessuale basate sulla natura, sostituendole con un progetto sociale e tecnologico che avrebbe liberato gli esseri umani da quest’ultima. Il liberalismo progressista ha sostenuto che attraverso il superamento di tutte le forme di credenze e pratiche parrocchiali e tradizionali, le antiche divisioni e i limiti potevano essere superati e sostituiti da un’empatia universale. Con l’avanzare del progresso, le vecchie divisioni un tempo basate sulla classe, ma sempre più definite nei termini dell’identità sessuale – sarebbero svanite e avrebbero dato origine alla nascita di una nuova umanità. Entrambi i partiti liberali – “classico” e “progressista” – credevano che il progresso fosse il mezzo per superare l’antica divisione tra le classi e per realizzare la pace politica; ma entrambi riconoscevano e temevano che tale progresso sarebbe stato ostacolato, in ogni caso, dalla gente comune, che avrebbe trovato immediatamente i frutti di quel progresso non vantaggiosi, ma destabilizzanti, disorientanti e un affronto alle proprie credenze, pratiche e persino alla propria dignità. La convinzione che la pace politica potesse essere raggiunta al meglio e solo attraverso il progresso richiedeva che il controllo effettivo dell’ordine politico fosse riservato alle élite liberali, sia di destra che di sinistra, che avrebbero assicurato le promesse del progresso, sia economico che sociale.

Mentre le due parti del liberalismo si scontravano sui metodi, a un livello più profondo si univano efficacemente per garantire la prevenzione di un “partito del popolo” che si opponesse al progressismo sia in campo economico che sociale. La paura liberale del populismo ha portato a un ordine politico che, nelle sue fondamenta, era dedicato al dominio delle élite più progressiste sul

minaccioso *demos* e, nel corso della storia americana, è stato incredibilmente efficace nell'impedire l'ascesa di un vero e proprio partito populista. L'ideale di "regime misto" o "costituzione mista" (come lo definirò in queste pagine) è stato sostituito dalla creazione di una nuova e radicata élite liberale orientata al progresso, che oggi vede sempre più il *demos* come una minaccia al proprio progetto, sia economico che sociale.

Durante la breve *Pax Americana* post-Guerra Fredda, l'Occidente liberale si era abituato a una divisione politica tra liberali di destra e liberali di sinistra, una divisione politica controversa ma gestibile, in cui ogni lato del liberalismo sarebbe avanzato in successione nella sfera economica e sociale attraverso l'oscillazione delle vittorie elettorali. Questo breve interregno del "neoliberalismo" – sia nella sua forma "conservatrice" che in quella "progressista" – è stato infranto dalla ricomparsa della più antica divisione politica: quella tra "pochi" e "molti". Che si tratti di liberali "classici" o "progressisti", la loro intrinseca paura e diffidenza nei confronti del popolo si è espressa e si esprime tuttora in un panico condiviso per l'ascesa del populismo. Oggi si impegnano strenuamente per evitare un riallineamento politico che porterebbe a un partito popolare opposto al progetto liberale progressista. Nella "destra" fittizia dello spettro liberale, sforzi estremamente ben finanziati attaccano incessantemente l'"autoritarismo", l'ignoranza anti-esperta e il "socialismo" economico del populismo; nella "sinistra" liberale progressista, sforzi incessanti dipingono ogni opposizione conservatrice al progressismo sociale e sessuale come razzista, bigotta e fascista. Le due opposizioni liberali si sono coalizzate nella forma del "Capitalismo Woke", il matrimonio perfetto tra la destra economica "progressista" e la sinistra sociale, una combinazione che mira a produrre una popolazione che si accontenta di svago, consumo ed edonismo e, soprattutto, non disturba le benedizioni del progresso. E se questo non

funziona, rimane l'uso delle leve del potere politico e aziendale per sopprimere le minacce populiste.

Tuttavia, questi sforzi si stanno rivelando inadeguati perché le conseguenze di un progresso senza limiti non sono più accettabili per il demos, ovvero il popolo. Il contraccolpo populista in tutto il mondo è contemporaneamente contro il liberalismo, sia nella sua forma di “destra” che in quella di “sinistra”. Rifiuta il “neoliberismo” economico dell'*imperium* americano post-Guerra Fredda, chiedendo confini politici ed economici, protezione delle industrie nazionali, una robusta rete di sicurezza sociale, maggiori tutele per i lavoratori e una prevenzione più vigorosa e persino lo smantellamento delle concentrazioni monopolistiche di potere economico. Allo stesso modo, si oppone al liberalismo sociale dei progressisti, contrastando il disprezzo di sé incorporato negli approcci contemporanei alla storia nazionale, combattendo la sessualizzazione dei bambini, cercando di limitare la pornografia, rifiutando la privatizzazione del credo religioso, e ha persino ottenuto un rovesciamento in ambito legale del libertarismo alla base del regime americano sull'aborto che dura da mezzo secolo.

In altre parole, la “soluzione” liberale genera ora un peggioramento della stessa frattura che sosteneva di poter risolvere attraverso l'applicazione del “progresso”. Mentre le élite al potere si sforzano di raddoppiare l'accelerazione del libertarismo economico e sociale, l'accumularsi delle conseguenze negative delle politiche che ne derivano ha portato all'ascesa di populistici che si oppongono a entrambi i lati del liberalismo. I “molti” stanno raggiungendo la “coscienza di classe”, non come marxisti, ma come populistici di sinistra economica e social-conservatori. Se la “soluzione” liberale, in realtà, non fa che peggiorare il problema politico che pretende di risolvere, allora è necessario un

nuovo approccio.

Con l'affievolirsi della luce brillante del liberalismo e la sua apparente inevitabilità storica ora relegata nella pattumiera delle cattive teorie della storiografia, sorge la necessità e la prospettiva del vero e naturale avversario del liberalismo: un movimento che inizia e si definisce con il rifiuto della ricerca ideologica del progresso e dei costi politici, economici, sociali e psicologici di tale ricerca. Si tratta di un progetto di recupero e di reinvenzione, che scandaglia la nostra tradizione alla ricerca di risorse in grado di affrontare l'attuale impasse politica, ma che ora si articola in termini contemporanei che sarebbero al tempo stesso nuovi e riconoscibili per pensatori come Aristotele, d'Aquino e Tocqueville.

Ciò che serve – e che la maggior parte della gente comune percepisce istintivamente – è la stabilità, l'ordine, la continuità, il senso di gratitudine per il passato e di impegno verso il futuro. Ciò che vogliono, senza conoscere la parola giusta per definirlo, è un conservatorismo che conservi: una forma di libertà non più astratta dai nostri luoghi e dalle nostre persone, ma incorporata nei doveri e negli obblighi reciproci; istituzioni formative alle quali tutti possono e devono partecipare come “utilità sociali” condivise; un'élite che rispetti e sostenga gli impegni e le condizioni di base della popolazione; e una popolazione che a sua volta renda la sua classe dirigente sensibile e responsabile alla protezione del bene comune. Ciò che serve, in breve, è un cambio di regime: il rovesciamento pacifico ma vigoroso di una classe dirigente liberale corrotta e corruttrice e la creazione di un ordine post-liberale in cui le forme politiche esistenti possono rimanere in funzione, a patto che un'etica fondamentale diversa informi quelle istituzioni e il personale che popola gli uffici e le posizioni chiave. Sebbene superficialmente si tratti dello stesso ordine politico, la sostituzione del governo di un'élite progressista con un

regime votato al bene comune attraverso una “costituzione mista” costituirà un vero e proprio *cambio di regime*.

Mentre l’“ordine post-liberale” sarà trasversale agli attuali partiti politici, l’attuale migliore speranza è una “nuova destra”. Questa etichetta offusca tanto quanto aiuta, poiché gran parte del programma economico della “nuova destra” prende spunto dalla vecchia tradizione socialdemocratica della sinistra. Tuttavia, la sinistra di oggi ha in gran parte abbandonato l’impegno prioritario nei confronti della classe operaia, considerando le sue tendenze socialmente conservatrici come una minaccia più profonda al progresso. È diventato chiaro che la destra è più disposta a “spostarsi a sinistra” dal punto di vista economico di quanto la sinistra sia disposta a “spostarsi a destra” sulle questioni sociali. Questa tendenza non è solo accidentale, ma rappresenta un ritorno del conservatorismo alla sua forma originaria: un’opposizione consolidata al liberalismo. Qualsiasi avanzamento dell’uguaglianza economica sarà accompagnato da un maggiore sforzo per promuovere e sostenere quelle istituzioni da cui emergono forme profonde di solidarietà: famiglia, comunità, religione e nazione.

L’emergere di una nuova destra “post-liberale” è, in effetti, una riscoperta delle forme di conservatorismo della prima modernità e riecheggia i primi pensatori del conservatorismo, che mettevano in guardia dai pericoli derivanti da un’ideologia del progresso. Questi pensatori, a loro volta, si sono rifatti agli antichi per trarre nuove lezioni sulla “costituzione mista”. Sebbene antichi come Aristotele, Polibio e d’Aquino non avessero una parola per definire il “conservatorismo”, ne offrono l’articolazione originale: un ordine politico e sociale di equilibrio, stabilità e longevità che raggiunge il bene comune attraverso forme di “mescolanza” politica, sociale ed economica. Questa rivisitazione di un insegnamento fondamentale delle origini del pensiero

politico occidentale potrebbe essere correttamente etichettata come “conservatrice”, se comprendiamo che qualsiasi impresa di “conservazione” deve prima rovesciare più radicalmente l’ideologia liberale del progresso. Per i nostri scopi, darò a questa alternativa un’etichetta che combina le sue caratteristiche antiche e moderne: “conservatorismo del bene comune”.

Questo libro è uno sforzo per offrire non solo un’altra critica al liberalismo, ma una visione positiva e speranzosa di un futuro post-liberale. Nei capitoli che seguono, tratterò il modo in cui il liberalismo non solo ha fallito, ma ha generato una forma particolarmente virulenta dell’antica divisione che contrappone i “pochi” ai “molti”. Sosterrò che la risposta non risiede nella rinnovata applicazione di “soluzioni” liberali – siano esse liberali “di destra” o “di sinistra” – ma nella riscoperta e nell’aggiornamento dell’antica tradizione della “costituzione mista”, e mostrerò come un conservatorismo del bene comune, che cerca di attuare una “costituzione mista”, rifiuta l’ideologia del progresso, ripudia un ordine politico che si basa sul contenimento da parte delle élite degli istinti antiprogresisti del popolo ed è informato dalla “saggezza dei molti”. Infine, suggerirò modi pratici per “mescolare” l’élite e il popolo.

Le élite di oggi devono essere costrette ad abbandonare i loro sforzi egoistici di fronte all’evidenza schiacciante che il corso sociale, economico e politico che hanno perseguito negli ultimi cinquant’anni ha profondamente danneggiato le prospettive di benessere delle classi lavoratrici.

Questo cambiamento non avverrà semplicemente attraverso una mitica rivolta rivoluzionaria dei molti contro i pochi. Piuttosto, sarà necessario che un certo numero di “traditori di classe” agisca per conto dell’ampia classe operaia, articolando i motivi e gli effetti reali delle azioni diffuse delle élite. Anche se

relativamente piccolo, un gruppo di élite abile nel dirigere ed elevare i risentimenti popolari, combinato con il potere politico dei molti, può rafforzare le prospettive politiche populiste come forza governativa e istituzionale. A sua volta, una nuova élite può essere formata, o la vecchia élite riformata, per adottare una comprensione più ampia di ciò che costituisce il proprio bene – un bene indivisibile e comune – e per guidare l’America verso uno stato di prosperità.

PARTE PRIMA

LA NOSTRA GUERRA FREDDA CIVILE

CAPITOLO 1

LA FINE DEL LIBERALISMO

Il liberalismo ha generato la propria rovina. Come filosofia e progetto politico pratico, uno dei suoi obiettivi principali era quello di rovesciare la vecchia aristocrazia, in cui il rango sociale e la posizione politica erano garantiti per diritto di nascita. Per quanto ci si sforzasse, o per quanto si diventasse dissoluti, il proprio rango sociale e politico non poteva essere cambiato. Questa immutabilità era vera non solo per quanto riguardava la posizione politica, ma anche perché gran parte della propria identità era conseguenza della nascita. Il liberalismo proponeva di rovesciare l'*Ancien Régime* e di sostituirlo con un ordine in cui le persone, grazie al loro impegno, alle loro capacità e al loro duro lavoro, potessero crearsi un'identità e un futuro basati sulla somma delle proprie scelte.

Dopo centinaia di anni di esperimento, abbiamo assistito in prima persona all'ascesa di una nuova classe dirigente, una "meritocrazia" che ha prosperato nelle condizioni stabilite e promosse dal liberalismo. Il liberalismo è oggi in crisi, non solo per il cattivo comportamento della nuova élite, ma perché la sua ascesa è corrisposta al logoramento delle istituzioni che beneficiavano le classi inferiori e che limitavano gli ambiziosi che volevano sfuggire ai suoi vincoli. L'indebolimento della famiglia, del vicinato, della Chiesa e della comunità religiosa e di altre associazioni ha portato al degrado delle condizioni sociali ed economiche dei "molti", mentre i "pochi" hanno ottenuto il monopolio dei vantaggi economici e sociali.

Nelle democrazie liberali avanzate di tutto il mondo, gli elettori delle classi lavoratrici si sono ribellati ai leader che hanno considerato coloro che sono stati "lasciati indietro" con disprezzo e sdegno. In risposta, il liberalismo si è

smascherato, rivelandosi come un'ideologia che costringerà alla sottomissione coloro che vi si oppongono e avanzando un liberalismo sempre più "illiberale". Gli sforzi per limitare il potere politico dei diseredati culturali e degli svantaggiati economici – spesso accusando le maggioranze di essere "antidemocratiche" – rivelano sempre più spesso che il liberalismo non è un sistema globale reciprocamente condiviso che consente sempre l'autodeterminazione, ma piuttosto un particolare insieme di impegni di parte. La filosofia pubblica, un tempo inattaccabile, è stata delegittimata.

Mentre il liberalismo si è avviato verso il suo inevitabile fallimento, la politica in tutto il mondo occidentale si è frammentata, non dividendosi più tra liberali di destra e di sinistra. Piuttosto si contrappongono i partigiani che criticano il "popolo" (spesso composti da liberali di destra e di sinistra) e i partigiani che criticano le "élite" (oggi più forti a destra, ma presenti anche a sinistra, come Bernie Sanders e le sue critiche alle élite aziendali). Più che contrapporsi, si trovano in un circolo vizioso in cui ciascuna parte declina la propria virtù e si adopera per la distruzione dell'altra, un circolo che continuerà finché il liberalismo rimarrà il regime dominante.

Per capire come l'ascesa del liberalismo abbia portato a questo circolo vizioso, è necessario comprendere come la concezione di libertà del liberalismo abbia creato una nuova classe dirigente e degradato la vita delle masse.

Una concezione premoderna della libertà – espressa nelle pagine di Platone, Aristotele, della Bibbia e della confluenza delle scuole filosofiche di Atene e della tradizione teologica biblica di Gerusalemme – si fondava sull'ideale dell'autogoverno e dell'autodisciplina. Le istituzioni della famiglia, della religione e del governo ponevano dei paletti agli appetiti e ai desideri altrimenti naturali che, se ceduti, portavano a quella che questa tradizione

considerava una condizione di asservimento o di schiavitù. Chi si abbandonava agli appetiti non solo era uno schiavo, ma aveva anche l'anima di un tiranno: un'ingordigia di potere che avrebbe permesso al tiranno asservito di commettere qualsiasi atto, qualsiasi crimine, qualsiasi azione orribile. Tutti i cittadini, compresi i potenti, dovevano essere abituati alla virtù che si accordava con la libertà, e i paletti imposti aiutavano a educare alla libertà.

Al contrario, gli architetti del liberalismo proponevano una visione della libertà come liberazione dalle limitazioni imposte per diritto di nascita. Per realizzare questa liberazione era necessario non solo rovesciare il dominio per eredità, ma anche le forme sociali più antiche che avevano insegnato e rafforzato la coltivazione della virtù. La realizzazione di una nuova libertà richiedeva lo smantellamento delle vecchie istituzioni che avevano coltivato l'ideale classico di libertà.

Quelle che in precedenza erano state considerate "barriere di protezione" vennero invece considerate oppressioni e limitazioni ingiuste alla libertà individuale. Di conseguenza, l'avanzata della libertà liberale ha significato il graduale, e poi accelerato, indebolimento, ridefinizione o rovesciamento di molte istituzioni e pratiche formative della vita umana, come la famiglia, la comunità, una vasta gamma di associazioni, le scuole e le università, l'architettura, le arti e persino le chiese. Al loro posto è sorto un mondo appiattito: gli ampi spazi della libertà liberale, un campo di gioco vasto e sempre più largo per il progetto di autocreazione.

Oggi, lo smantellamento delle barriere di protezione da parte del liberalismo viene spesso descritto come un'eroica storia di progresso in cui le ingiustizie del passato sono state superate, inaugurando un'epoca di illuminazione, giustizia, libertà e uguaglianza. Le persone oppresse sono state liberate dalle

ingiuste costrizioni di un'epoca buia. Chiunque metta in discussione questa narrazione viene accusato di difendere il privilegio e di desiderare nostalgicamente di ripristinare le ingiustizie di un passato benpensante.

Questa narrazione è un classico esempio di “storia *Whig*”, una storia autocelebrativa raccontata dalla classe dirigente sulla sua inevitabile e benefica ascesa. La storia raccontata dai liberali, come tutta la “storia *Whig*”, è utile alla loro causa, anche a costo di fraintendere la storia e di ignorare le lezioni del passato sulle istituzioni “limitanti” che hanno effettivamente servito la libertà.

Si pensi, ad esempio, alle argomentazioni di uno degli eroi del liberalismo, John Stuart Mill. Nel suo classico saggio *Sulla libertà*, Mill denunciò il ruolo vincolante della tradizione a favore di una società aperta e liberale che avvantaggia coloro che cercano di interrompere questo tipo di istituzioni formative. Nel linguaggio di Mill, la tradizione era un “despota” sulla vita di coloro che desideravano invece impegnarsi in “esperimenti di vita”. Sebbene sia indubbio che la tradizione appaia come un “despota” a coloro che cercano di sconvolgere e rovesciare le consuetudini e le abitudini di lunga data della società, da un altro punto di vista, la consuetudine e la serie di istituzioni associate che sostengono e perpetuano le pratiche culturali in corso esistono non solo per impedire la libertà di auto-invenzione, ma per proteggere la gente comune dalla potenziale rapacità degli ambiziosi. Viste in quest'ottica, queste forme culturali informali ma pervasive non solo impediscono agli sforzi di carattere rivoluzionario di riordinare la società attorno all'imperativo della libertà individuale ma proteggono la stabilità e l'ordine che più avvantaggiano la gente comune, gente che non è ben servita dall'instabilità, dalla discontinuità generazionale, dal disordine istituzionalizzato – in breve, da ciò che Mill chiama “progresso”.

Il contemporaneo di Mill dall'altra parte della Manica, Alexis de Tocqueville, comprese proprio in questa luce le minacce di liberazione dalla cultura diffusa. Osservando la probabile ascesa di una classe più "rivoluzionaria" in un'America in via di liberalizzazione, Tocqueville scrisse con ammirazione soprattutto del potere vincolante della religione.

Ma i rivoluzionari in America sono obbligati a professare apertamente un certo rispetto per la moralità e l'equità della cristianità, che non permette loro di violare facilmente le sue leggi quando queste si oppongono all'esecuzione dei loro disegni... Finora, negli Stati Uniti non si è incontrato nessuno che abbia osato sostenere la massima che tutto è permesso nell'interesse della società. Una massima empia, che sembra essere stata inventata in un secolo di libertà per legittimare tutti i tiranni a venire.¹

Alla luce dell'argomentazione di Tocqueville, le "barriere di sicurezza" che limitavano coloro che avevano un temperamento rivoluzionario – limiti che potrebbero essere intesi come una forma *benigna* di "tirannia della maggioranza" – possono essere correttamente intese come profondamente democratiche. Sono democratiche innanzitutto perché sono la realizzazione di innumerevoli generazioni di antenati che hanno contribuito alla loro creazione, conquistata attraverso la dura esperienza, e che le hanno riunite e rafforzate attraverso le istituzioni, al fine di proteggere le prospettive di vita fiorente, *indipendentemente dalla posizione economica o sociale della persona*. Coloro che possono difendere un ruolo preminente delle istituzioni culturali riconoscono implicitamente che esiste un'inevitabile disuguaglianza nel mondo, in qualsiasi forma – sia che si tratti della presenza continua di differenze sociali arbitrarie o della loro sostituzione con disuguaglianze naturali dovute a differenze di talento e di iniziativa – e, piuttosto che affermare falsamente che tutte le

disuguaglianze possono in ultima analisi e in futuro essere superate, insistono invece sul fatto che le forme e le norme culturali che le governano sono il mezzo migliore per garantire le prospettive di prosperità *soprattutto dei più deboli e degli svantaggiati*. Erano democratici, in secondo luogo, perché l'accumulo di costumi e pratiche incorporati nelle strutture sociali agiva come un freno soprattutto per coloro che avevano una spiccata ambizione e persino un impulso tirannico, coloro che avrebbero tratto vantaggio soprattutto da condizioni di instabilità e disordine. È per questo motivo che G. K. Chesterton affermava la sua convinzione che “la tradizione è solo democrazia estesa nel tempo... La tradizione può essere definita come un'estensione del diritto di voto. Tradizione significa dare il voto alla più oscura di tutte le classi, i nostri antenati. È la democrazia dei morti”².

Contro Mill, le istituzioni e le pratiche culturali di lunga data dovrebbero ricevere il beneficio del dubbio, proprio perché si sviluppano in gran parte dal “basso verso l'alto” per raggiungere due scopi simultanei: favorire le condizioni di prosperità per la gente comune, contenendo al contempo gli impulsi tirannici dei potenti che vogliono liberarsi dalle costrizioni moderatrici e sostenitrici del costume, della tradizione e della cultura. Tocqueville sottolineava che l'obbedienza di coloro che sono potenzialmente rivoluzionari può essere solo “apparente” – che possono nutrire desideri non dichiarati di liberarsi da tutti i vincoli – ma anche il riconoscersi a malincuore nelle norme culturali, conquistato attraverso la pressione sociale dal basso, può essere sufficiente come forma di restrizione. Affinché tali forme culturali esercitino un'influenza diffusa, i costumi e le norme devono essere ampiamente condivisi e generalmente abbracciati dalla popolazione. In effetti, coloro che salgono a posizioni di potere, influenza e ricchezza sono “controllati” e limitati da queste forme, non solo dal passaggio della legge positiva o dalla separazione dei

poteri, ma dalla governance della “democrazia dei morti”.

Oggi, l'essenza della formazione di un'élite consiste in due elementi principali, a prescindere dalla specializzazione o dal corso di studi: in primo luogo, partecipare allo smantellamento dei paletti tradizionali attraverso una ridefinizione egoistica di quei resti come sistemi di oppressione; in secondo luogo, apprendere le abilità per navigare in un mondo senza freni. L'università – soprattutto nelle istituzioni selettive – è un luogo e un momento in cui si sperimenta in un'atmosfera sicura in cui i paletti sono stati rimossi, ma sono state installate reti di sicurezza. Si impara a praticare il “sesso sicuro”, l'uso ricreativo di alcol e droghe, le identità trasgressive, il disprezzo culturale per sé stessi, l'apparente infrangere le istituzioni tradizionali senza andare veramente contro il sistema: tutto ciò prepara a una vita vissuta in poche città globali in cui la “cultura” viene a significare beni di consumo costosi ed esclusivi, e non l'ambiente plasmante che governa gli ambiziosi e i sedentari. Anche a coloro che sono al di fuori di queste istituzioni sono state tolte le protezioni: tutti devono essere ugualmente “liberi”, ma senza reti di protezione in vista.

L'opinione delle élite condanna così ufficialmente le istituzioni e le forme culturali più antiche, mentre impara un nuovo tipo di interiorizzazione delle norme che funzionano come una sorta di guardrail privatizzato, non dissimile dagli spazi protetti di quelle *gated communities* a cui molti di questa classe finiranno per aderire. Le culture ricche di norme che si applicavano sia all'alto che al basso erano una sorta di “utilità pubblica”, che serviva tutti nella società in egual misura, ma la comunicazione ufficiale della società guidata dalle élite arriva ad attaccare e a respingere molti degli ideali di lunga data che erano stati incoraggiati dalle vecchie forme culturali. Così, ad esempio, i media, la cultura popolare e l'industria dell'istruzione esprimono sempre più spesso la disapprovazione dell'ideale di famiglia o di matrimonio ridescrivendolo come

“famiglia tradizionale” o “matrimonio tradizionale”. Aggiungendo l'appellativo “tradizionale”, le élite dell'ordine liberale segnalano il discredito e la disapprovazione, in cui il termine “tradizionale” è spesso associato a imposizioni arbitrarie del passato, irrazionali, oppressive e costrittive. Eppure – come notano scienziati sociali come Charles Murray e W. Bradford Wilcox – coloro che godono dei benefici di un'istruzione universitaria avanzata imparano implicitamente a formare famiglie in un'anti-cultura priva di barriere, che dipende soprattutto dai benefici delle norme privatizzate e da una maggiore ricchezza e opportunità³. Nel frattempo, la demolizione della norma e degli ideali culturali – sia attraverso la distruzione economica che sociale – provoca la crescente dissoluzione della formazione familiare tra i meno avvantaggiati.

A queste due lezioni ne segue una terza: coloro che hanno successo meritano il loro *status*; coloro che sono rimasti indietro hanno solo da biasimare sé stessi. Come ha recentemente sostenuto Michael Sandel, il “credenzialismo educativo è l'ultimo pregiudizio accettabile”⁴. In un mondo sempre più organizzato per garantire il successo finanziario e sociale a coloro che sono stati formati dal “sacro progetto” del liberalismo moderno, coloro che non riescono a sollevarsi dalla maledizione di essere radicati “da qualche parte” vengono visti come meritevoli del loro destino. L'unico ostacolo all'ascesa viene visto come una sorta di fallimento morale, in particolare percepito come un “aggrapparsi” a credenze e pratiche obsolete che chi ha un pedigree superiore ha avuto il coraggio e il discernimento di superare. Sandel conclude che “i meritocrati moralizzano il successo e il fallimento e promuovono inconsapevolmente il credenzialismo, un pregiudizio insidioso nei confronti di chi non ha frequentato l'università”. Il sistema che era nato per sostituire il dominio arbitrario degli aristocratici, osserva Sandel, “può diventare una sorta di

tirannia”⁵.

Michael Lind ha giustamente descritto questa nuova divisione come “la nuova lotta di classe” e osserva che ciò che spesso descriverò in queste pagine come la divisione tra “élite” e “classe operaia” non si basa tanto sulla differenziazione della ricchezza quanto sulle credenziali e sull’accesso a un punto d’appoggio e al successo nell’economia manageriale. Lind nota giustamente che la classe operaia è divisa – probabilmente non solo con la benedizione, ma anche con l’incoraggiamento attivo dell’élite manageriale – tra “nativi di vecchia data” e “immigrati recenti e loro discendenti”⁶.

Senza negare la realtà o la gravità del razzismo come flagello nelle nazioni occidentali e in particolare negli Stati Uniti, proposte complete ed efficaci per rimediare alle ingiustizie storiche dovrebbero includere la considerazione di come la scomparsa delle istituzioni sociali formative e della vita familiare abbiano danneggiato le classi lavoratrici, indipendentemente dalla razza. Tali considerazioni vengono accuratamente evitate come parte dello sforzo progressista di ridescrivere tutta la storia occidentale come strutturalmente razzista, piuttosto che strutturalmente liberale e, quindi, dannosa per le prospettive di vita della gente comune, indipendentemente dalla razza e dal background etnico. Le argomentazioni che si concentrano esclusivamente sulla base razziale del divario politico occidentale finiscono quindi per rafforzare i vantaggi delle classi dirigenti, impedendo che la classe operaia multirazziale riconosca un interesse comune contro la classe dirigente, che a sua volta trae vantaggio dall’impotenza politica di questa sottoclasse divisa. Tuttavia, come hanno dimostrato le recenti elezioni americane, la crescente consapevolezza di questo interesse comune sta portando al graduale sviluppo di una classe operaia multirazziale e multi-etnica che ha il potenziale per diventare una potente forza

di contrasto ai liberali che la governano dalle loro nuove cittadelle medievali⁷.

Oltre una politica di ipocrisia elitaria e di risentimento populista

Nel secondo decennio del XXI secolo, un nuovo schieramento e una nuova divisione politica sono venuti a definire il panorama politico occidentale (e persino globale): le élite contro il popolo, i populistici contro la nuova aristocrazia. E, come era prevedibile, i rispettivi partigiani erano numerosi. Sulla scia di questo riallineamento politico internazionale, la partigianeria ha assunto la forma di declamare i mali delle élite o i pericoli autoritari del populismo. All'interno di queste rispettive posizioni sono presenti ampie ipotesi sulla natura della virtù e del vizio. Per i critici delle élite, i vizi in evidenza includono l'ipocrisia dei ricchi, la politica tendenziosa che avvantaggia le classi superiori danneggiando la gente comune e il cosiddetto "virtue signaling", o *fariseismo*, che nasconde i vizi tipici dell'oligarchia. Per i critici del "popolo", dietro le loro pretese di difendere uno stile di vita si nascondono i vizi del razzismo, del sessismo, dell'omofobia, dell'islamofobia e di altre bigotterie assortite. In queste critiche sono profondamente impliciti i richiami alle virtù legate a coloro che criticano i propri avversari. Ma raramente tali virtù vengono effettivamente articolate. In effetti, la maggior parte delle presunte virtù sono semplicemente affermazioni implicite sul fatto che i rispettivi schieramenti non possiedono i vizi di coloro che criticano.

Dopo l'elezione di Trump, la Brexit e l'ascesa dei partiti populistici in Europa, sono apparsi numerosi libri che denunciano le élite o i populistici. Le critiche alla classe dirigente spaziano dagli studi accademici alle bordate popolari, tra cui bestseller come *Hillbilly Elegy* di J. D. Vance (2016) e *Ship of Fools* del conduttore di Fox News Tucker Carlson (2018). Libri come quello di Carlson hanno spesso sottolineato le condizioni descritte in libri scientifici più

equilibrati che esplorano la crescente divisione partitica tra élite e “populisti”, come il profetico *Coming Apart* (2012) di Charles Murray o i dati raccolti da Timothy P. Carney in *Alienated America* (2019), entrambi i quali offrono ritratti della disintegrazione sociale vissuta sempre più spesso dalla classe operaia bianca americana, con l’obiettivo di suscitare in egual misura simpatia per la loro condizione e insoddisfazione nei confronti dell’élite.

Il libro bestseller di Tucker Carlson, ad esempio, denuncia le élite attraverso una serie di ritratti, mettendo a nudo la loro ipocrisia egualitaria, come la successione ininterrotta di successi scolastici e professionali di Chelsea Clinton (Harvard, Oxford, posti di lavoro con retribuzioni sorprendentemente elevate) contrapposta al suo impegno espresso per la giustizia sociale e meritocratica. Carlson ha costruito un’argomentazione solida contro le politiche che si sono rivelate disastrose per la classe operaia e che al contempo hanno arricchito i ceti più istruiti, come i salvataggi TARP del 2008 e la guerra in Iraq. Altri libri di questo genere denunciano l’autocompiacimento e la condiscendenza dell’“élite” nei confronti dei “normali” (secondo le parole di Kurt Schlichter) che vogliono solo condurre una vita decente senza le interferenze dei loro superiori. Nel suo libro intitolato *Militant Normals*, Schlichter scrive:

Ciò che la nostra Élite sente oggi non è il dovere verso i Normali, ma piuttosto il disprezzo per loro e il desiderio di piegare i Normali alla volontà dell’Élite. Dal punto di vista politico, ciò si manifesta nel perseguire politiche che, nel migliore dei casi, ignorano i bisogni dei normali e, nel peggiore, cercano di punirli...

Culturalmente, questo assume la forma di una raffica ininterrotta di odio e invettive rivolte a tutto ciò che i Normali ritengono sacro⁸.

I libri di questo genere dipingono il ritratto di un’élite feroce e ostile che architetta con gioia sfrenata la distruzione della classe operaia. Sono libri scritti

per una “squadra”: basati sulla denuncia dell’opposizione, cercano di rafforzare la fedeltà a una squadra presumibilmente migliore. Tuttavia, la loro energia è principalmente sotto forma di opposizione e persino di risentimento verso coloro che pretendono di essere i migliori socialmente parlando rispetto ai “normali”, e non necessariamente (anzi, molto raramente) per ritrarre con ammirazione le virtù della gente comune. Il filone si basa principalmente sulla denuncia di un nemico piuttosto che sull’elevazione dei virtuosi.

Un approccio meno incendiario permette semplicemente alla correlazione di suggerire la possibilità di una causalità: mentre la condizione dei cittadini urbani e quasi urbani ben istruiti è migliorata drasticamente, quella dei cittadini più rurali e meno istruiti è diminuita in modo significativo e precipitoso. Senza sottintendere intenzioni o ostilità in quanto tali, Charles Murray ha raccolto una serie di dati che mostrano come coloro che vivevano nelle “bolle HPY (Harvard, Princeton e Yale)” prosperavano, mentre coloro che avevano un livello di istruzione più basso e un crescente isolamento geografico nella “*flyover country*” soffrivano di un’ondata di divorzi, figli fuori dal matrimonio, cattiva salute, dipendenza da droghe e alcol, morti per disperazione e criminalità.

Allo stesso modo, Tim Carney ha sostenuto che l’etica individualista delle élite si è rivelata utile per quest’ultime, mentre ha avuto un impatto negativo sulla vita quotidiana degli “alienati”, coloro che non hanno il capitale sociale necessario per costruire i legami e i vincoli che consentono ai ricchi e ai benestanti di prosperare in un’economia in cui chi vince prende tutto. Carney ha osservato che “la storia di come abbiamo avuto Trump è la storia del collasso della comunità, che è anche la storia dietro la nostra piaga degli oppioidi, il nostro abbandono della forza lavoro, il nostro allontanamento dal

matrimonio e la nostra crescente disuguaglianza”.⁹ Secondo il giornalista David Goodhart, una situazione analoga si è verificata in Gran Bretagna prima del voto a favore della Brexit. Esaminando il crescente divario nel suo Paese, Goodhart ha distinto tra persone “*Anywhere*” o “Ovunque” e persone “*Somewhere*” o “Da qualche parte”. Mentre gli “*Anywheres*” hanno “identità “raggiunte” e trasportabili, basate su successi scolastici e di carriera che li rendono generalmente a loro agio e fiduciosi con nuovi luoghi e persone”, i “*Somewheres*”, ha sostenuto Goodhart, “hanno sia perso economicamente, con il declino dei posti di lavoro ben pagati per le persone senza qualifiche, sia culturalmente con la scomparsa di una cultura operaia distinta e la marginalizzazione delle loro opinioni nella conversazione pubblica”¹⁰.

Il declino della classe operaia – un tempo pilastro della politica di sinistra – è dovuto al suo abbandono politico da parte dei progressisti e alla successiva negligenza da parte della destra. L’elezione di Trump e il passaggio della Brexit sono nati dalla disperazione di essere senza voce e non rappresentati. La risposta *mainstream* di entrambi i partiti è stata quella di denunciare non solo Trump e la Brexit, ma anche la recidiva di coloro che hanno sostenuto entrambi.

Dall’altra parte della barricata, ci si imbatteva spesso in denunce dei vizi del “popolo”. Le critiche alle carenze morali della gente comune provenienti da sinistra sono state un ottimo materiale per fomentare l’indignazione dei conservatori; eppure, sia i politici progressisti che quelli di destra continuano a parlare delle carenze di coloro i cui voti sono stati messi da parte, il più delle volte in momenti candidi e (a loro avviso) non ufficiali. Parlando a una raccolta fondi nel 2008, il candidato Barack Obama ha riflettuto sulle ragioni del crescente risentimento della classe operaia, affermando che “si amareggiano, si

aggrappano alle armi o alla religione o all'antipatia per le persone che non sono come loro o al sentimento anti-immigrati o al sentimento anti-commerciale come modo per spiegare le loro frustrazioni". Mentre la sua avversaria durante le primarie democratiche del 2008, Hillary Clinton, ha criticato l'allora senatore Obama per le sue "osservazioni avviliti" sull'"America delle piccole città", definendola "elitaria e fuori dal mondo", pochi anni dopo, nel 2016 – sempre durante una raccolta fondi – ha notoriamente denunciato la metà dei sostenitori di Donald Trump descrivendoli come un "cestino pieno di ignobili" – "razzisti, sessisti, omofobi, islamofobici, e così via"¹¹. Tali commenti non sono stati limitati ai democratici, come dimostra l'infame affermazione di Mitt Romney, in occasione di un'altra raccolta fondi, secondo cui "il 47% delle persone... voterà per il presidente [Obama] a prescindere da tutto"... C'è un 47% che è con lui, che dipende dal governo, che crede di essere vittima, che crede che il governo abbia la responsabilità di prendersi cura di loro, che crede di avere diritto all'assistenza sanitaria, al cibo, alla casa, a tutto quello che volete"¹².

Queste tristi dichiarazioni – spesso considerate come quelle che hanno contribuito ad affossare le candidature di Romney e Clinton e che hanno quasi fatalmente danneggiato la prima corsa di Obama – sono particolarmente degne di nota in quanto rivelano le vere opinioni di coloro che occupano uno status di élite incontrastata nella società americana. In ogni caso, si trattava di valutazioni delle carenze dell'elettorato condivise in una stanza piena di donatori e ritenute del tutto "ufficiose". Queste dichiarazioni erano candide ammissioni del fatto che gli stessi candidati che cercavano i voti di questi "elettori oscillanti" li disprezzavano e li disapprovavano, in particolare per una serie di carenze morali che suggeriscono la loro arretratezza, le loro

superstizioni, il loro bigottismo e l'assenza di una fiducia virtuosa in sé stessi.

Queste accuse contro una classe operaia risentita, che merita in gran parte la propria sorte negativa per non essere riuscita a tenere il passo con il progresso, non sono state pronunciate solo dai politici in momenti di franchezza, ma sono apparse anche sulla stampa più popolare. Pochi hanno denunciato “il popolo” con la stessa voce del “Mai Trumper” Kevin Williamson. In un saggio del 2016, in cui denunciava il sentimentalismo conservatore (come quello di Vance, Carlson o Schlichter) nei confronti delle sofferenze della classe operaia bianca, Williamson (appellandosi al proprio background bianco e operaio) sosteneva che questi pensatori difendevano un gruppo di lamentosi che in gran parte erano da biasimare per le loro condizioni difficili. Williamson scrisse che la simpatia per queste scelte sbagliate era semplicemente “immorale” e sostenne che le persone di buon senso avrebbero dovuto eliminare la classe operaia in quanto patrimonio negativo: “La verità su queste comunità disfunzionali e di basso livello è che meritano di morire. Economicamente, sono beni negativi. Moralmente, sono indifendibili.... Ciò di cui hanno bisogno non sono analgesici, letterali o politici. Hanno bisogno di vere opportunità, il che significa che hanno bisogno di un vero cambiamento, il che significa che hanno bisogno di U-Haul”¹³.

Gli accademici hanno esposto le carenze morali dei populistici con una condanna meno roboante, ma ugualmente severa. Secondo il politologo James Stimson, professore emerito all'Università della North Carolina, il risentimento della classe operaia è semplicemente la conseguenza della sua riluttanza ad accettare i cambiamenti strutturali dell'economia moderna e a trasferirsi in aree con maggiori opportunità economiche.

“Chi ha successo economico è ambizioso e fiducioso nelle proprie capacità.

Coloro che sono timorosi, conservatori in senso sociale e privi di ambizione rimangono e accettano il declino”. Alla luce di ciò, Stimson ha affermato che: “Non li vedo come lavoratori un tempo orgogliosi, ora diseredati, ma piuttosto come persone con ambizioni limitate che avrebbero potuto cercare migliori opportunità altrove e non l’hanno fatto. Vedo i loro problemi sociali più come spiegazioni del perché non hanno cercato opportunità quando avrebbero potuto, che come il risultato della perdita del lavoro”. Stimson conclude che queste persone dovrebbero essere sostituite politicamente da una “nuova classe”¹⁴.

Sia la sinistra che la destra, sia popolari che accademiche, hanno fatto prevalentemente ricorso a una politica di amico/nemico: l’altra parte è così moralmente corrotta e così propensa a instaurare la tirannia che non deve essere sconfitta solo elettoralmente. Anzi, l’altra parte deve essere eliminata del tutto.

Conoscere il proprio nemico

Come si evince da questa breve rassegna di posizionamenti politici recenti, gli elettori sono sempre più divisi (almeno dai commentatori sociali) tra coloro che denunciano “l’élite” e coloro che condannano “il popolo”.

L’aspetto forse più sorprendente di queste prese di posizione, ma raramente notato, è che queste rispettive posizioni sono quasi interamente in opposizione. Esse sottolineano i vizi di coloro contro cui si sentono schierati (le élite accondiscendenti o le masse lamentose), piuttosto che identificare ciò che di superiore c’è nei propri sostenitori. Naturalmente, radunare i militanti intorno a una posizione di contrasto è comune in politica. Ma di solito questa presa di posizione è accompagnata da alcune affermazioni esplicite sulla superiorità della propria condizione e dei propri compagni e, come minimo, da una serie

di affermazioni implicite. Una caratteristica degna di nota di questa nuova frattura politica nelle democrazie liberali occidentali è la quasi totale assenza di rappresentazioni esplicite della superiorità della propria “squadra” e persino, si potrebbe sostenere, la mancanza di difese implicite spiegabili. L’attuale riallineamento politico sembra guidato quasi esclusivamente dall’animosità verso le carenze percepite e persino i vizi morali dell’opposizione.

A pensarci bene, c’è una buona ragione per la generale assenza di una riflessione estesa su ciò che raccomanda ciascuna “squadra”: entrambe, infatti, mancano ampiamente di virtù distinguibili. I critici delle “élite” sono generalmente accurati nel descrivere una classe dirigente sempre più fuori dal mondo, che per quanto apparentemente diversa tra liberali di destra e di sinistra, si divide tra coloro che dimostrano elitarismo culturale (con disprezzo per la recidiva arretratezza della gente del *flyover*) o elitarismo finanziario (con disprezzo per coloro che non sono riusciti a farcela da soli). Eppure, tra coloro che denunciano le “élite” c’è un notevole silenzio sulle lodevoli qualità del “popolo”. A volte si insinua che i “normali” hanno meno probabilità di essere ipocriti; che potrebbero essere la fonte di alcune virtù casalinghe, come l’impegno per la casa, il territorio, la famiglia e la nazione; e che sono generalmente disturbati nei loro impegni a causa delle depredazioni delle “élite”. A dire il vero, però, il “popolo” non è generalmente considerato un esempio di virtù. Numerose statistiche dimostrano che hanno molte meno probabilità di mostrare certi tipi di virtù legate al matrimonio, alla famiglia, al lavoro e alla criminalità rispetto alle “élite” che spesso disprezzano. Le persone della classe operaia hanno molte più probabilità di mostrare varie misure di patologia sociale, come il divorzio e figli avuti fuori dal matrimonio, rispetto alle “élite”. Sono diventati suscettibili alle patologie di varie dipendenze, che vanno dalla marijuana e gli oppioidi alle dipendenze da video di internet e

pornografia. Questi indicatori sociali riflettono senza dubbio le tensioni di una situazione economica difficile e di una minore mobilità verso l'alto. Le persone appartenenti a queste classi hanno sperimentato la prima diminuzione dell'aspettativa di vita media di qualsiasi generazione americana, una conseguenza di queste scelte ora sempre più descritte come "morti di disperazione".

Invece che cercare di correggere queste tendenze negative attraverso i benefici che potrebbero essere più disponibili per le persone in condizioni più consolidate, in particolare le prospettive di una società civile forte, da ogni punto di vista, le persone delle classi lavoratrici hanno abbandonato la loro tradizionale affinità con la vita associativa. Oggi è molto meno probabile che siano membri di organizzazioni religiose o sociali. Il senso di significato e di sostegno che un tempo tali istituzioni potevano offrire anche a persone con prospettive economiche ridotte è stato ampiamente sostituito dalle attrattive del consumo, sotto forma di media preconfezionati o social, di prodotti importati a basso costo o di sostanze controllate che alterano la coscienza e rovinano la vita.

La loro politica riflette la loro condizione di disperazione e risentimento. Sono attratti dal sostegno a leader politici demagogici, implicati nella corruzione e caratterizzati da lassismo morale, la cui principale attrattiva è la loro bruschezza, la disponibilità a dire e a fare qualsiasi cosa se questo agita o "trolla" le élite. Gli attacchi alle élite sono principalmente guidati dal biasimo per questa triste condizione e dal risentimento per una crescente monopolizzazione economica e sociale del benessere e persino degli orpelli del comportamento virtuoso.

Nel frattempo, coloro che criticano le carenze del "popolo", per la maggior

parte, si dichiarano egualitari convinti che si oppongono filosoficamente all'affermazione della superiorità morale di una "élite" in sé. Piuttosto che difendere le "élite" in quanto tali, i critici del populismo tendono a donare quello che il geografo francese Christophe Guilluy chiama un "finto egualitarismo" nelle loro versioni modernizzate delle "cittadelle medievali", congratulandosi in genere con se stessi per i loro impegni egualitari e denunciando al contempo il bigottismo della classe operaia¹⁵. È in gran parte impensabile che coloro che occupano uno *status* di élite e popolano le istituzioni governanti dichiarino esplicitamente la superiorità di tale *status*. L'approssimazione più vicina è l'elogio implicito di coloro che hanno avuto successo e, più esplicitamente, la critica dei "populisti" il cui risentimento nasce dai loro fallimenti, come le affermazioni riflesse nelle critiche di Kevin Williamson o James Stimson. Tali argomentazioni affermano che coloro che sostengono i candidati e le politiche "populiste" hanno scelto di essere perdenti nell'economia moderna. Non meritano pietà, perché la colpa è interamente delle loro scelte sbagliate.

Queste posizioni si avvicinano a invocare, senza necessariamente renderla esplicita, la meritata superiorità morale delle "élite", segnando una divisione tra coloro che sono riusciti a navigare con successo tra le esigenze di un paesaggio meritocratico feroce e competitivo, ma gratificante, e coloro che hanno scelto di fallire (o, non impegnandosi nella competizione, non hanno nemmeno tentato di avere successo). Poiché un sistema meritocratico è in teoria aperto a chiunque abbia capacità, autodisciplina ed etica del lavoro, esso invita a una forma pervasiva, anche se spesso non dichiarata, di autocompiacimento tra coloro che hanno negoziato con successo le sue richieste e, di conseguenza, a una posizione sottile, anche se raramente articolata, di giudizio di condanna nei

confronti di coloro che hanno fallito¹⁶. Per ogni Williamson o Stimson disposto a rendere espliciti tali giudizi, è probabile che ve ne siano innumerevoli altri che hanno interiorizzato tali prospettive e che hanno il buon gusto di non pronunciarle ad alta voce. Ma, a causa dell'egualitarismo dichiarato delle moderne democrazie liberali, anche se tali opinioni potrebbero essere ampiamente pensate – e chi può dirlo con certezza – non sono spesso ammesse pubblicamente.

È molto più probabile che coloro che occupano posizioni di alto livello o che godono dei benefici di un'istruzione o di un lavoro più elevati – e quindi di un maggiore accesso al successo economico e sociale in un'economia sempre più globalizzata – condannino le varie espressioni del populismo per il suo intrinseco elitarismo, il privilegio, i vari bigottismi come il razzismo, il sessismo, l'omofobia e così via. Una delle principali attrattive della “politica dell'identità” per una classe elitaria in ascesa risiede nelle rivendicazioni di egualitarismo che mettono da parte le considerazioni di classe e, in particolare, lo *status* della classe operaia. Un tratto distintivo della sinistra moderna è stato quello di adottare impegni egualitari riguardo all'identità, escludendo il suo precedente impegno per l'uguaglianza di classe, che ha portato al precipitoso declino dell'identificazione della classe operaia con i partiti e i movimenti politici che un tempo attiravano il sostegno delle classi lavoratrici. Mentre gli impegni delle classi più istruite e professionali indicano implicitamente una certa superiorità morale derivante dal loro maggiore impegno verso forme ascendenti di egualitarismo identitario – ciò che è stato definito “*woke*” –, l'espressione più forte degli impegni “di gruppo” deriva principalmente da una condanna condivisa di varie bigotterie, e non da un'espressione robusta o diffusa del proprio maggior valore. Infatti, quando si tratta delle misure della propria salute sociale appena menzionate – matrimonio, salute, lavoro e

persino religione – le élite tendono a tacere sul loro valore o addirittura a denigrare la centralità di queste pratiche virtuose nel proprio successo. Così, gli aspetti della vita a cui potrebbero appellarsi per esaltare certe virtù sono, in realtà, ampiamente considerati, almeno ufficialmente, come “vizi”, basati su valori borghesi sessisti ed elitari di cui la classe alta gode tra la negazione del loro valore.

Pertanto, i due partiti principali oggi sono più allineati *su cosa* – o, piuttosto, *su chi* – sono contro che su cosa sono a favore. Di conseguenza, soprattutto grazie a questa posizione largamente oppositiva, entrambi gli “schieramenti” – entrambe le squadre – si considerano migliori di quanto non siano in realtà, in virtù del fatto che si oppongono alle caratteristiche che denunciano e negano. Il solo fatto che “il popolo” declami l’ipocrisia, l’elitarismo, l’autoinganno e l’accondiscendenza della classe superiore fa ben poco per correggere le evidenti carenze che oggi affliggono ampie fasce della classe operaia. L’assunto sembra essere che, se le élite non fossero così depravate, il popolo non soffrirebbe delle molte patologie sociali misurabili che ora affliggono la classe bassa e quella operaia. Potrebbe anche essere così, almeno in una certa misura, ma questa posizione sembra più probabile che sia una fonte di interesse per coloro che sono in grado di fomentare il risentimento, senza un programma di supporto o una prospettiva di miglioramento sociale.

Allo stesso modo, i membri del “Team Élite” sembrano ritenere che, se le classi lavoratrici arretrate diventassero semplicemente abbastanza “woke”, tutti potrebbero godere dei benefici di una società basata sull’egualitarismo identitario (mentre la distanza da quella società egualitaria si allontana sempre di più dalla vista, in realtà). Inoltre, come suggeriscono Williamson e Stimson, se tutti potessero adottare gli impegni e i comportamenti dell’élite meritocratica – basta affittare un U-Haul – allora le fonti più profonde di

disuguaglianza economica e sociale si dissolverebbero. Che si tratti di “riqualificazione professionale”, di formazione continua o semplicemente del coraggio di trasferirsi da una città in declino, da tempo i membri di questa classe ritengono che le differenze tra gli “ins” e gli “outs” possano essere risolte rendendo tutti “in”. Questa visione è palesemente assurda, eppure ha animato implicitamente gran parte del pensiero delle élite per almeno una generazione¹⁷.

Come risultato di queste rispettive posizioni contrapposte, ogni “squadra” è in realtà peggiore di quello che crede di essere, costruendo le proprie presunte virtù attribuendo all’opposizione ogni vizio immaginabile. Come in ogni guerra civile – “fredda” o meno – ogni parte crede di poter imporre la propria visione del mondo attraverso la completa sconfitta dell’avversario – nel processo, presumibilmente, di trasformare l’avversario in sé stesso. Ma una simile conclusione non è assolutamente auspicabile, se la cessazione delle ostilità comporta il completo trionfo di una classe corrotta o corruttrice e la sconfitta della classe corrotta o corruttrice avversaria. Ciascuna delle parti in causa nella nostra squallida guerra civile è oggi impegnata a costruire la minaccia esistenziale rappresentata dall’avversario, mentre si sottrae alla necessaria auto-riflessione per affrontare le proprie carenze.

Armistizio

Le divisioni e i partiti che definiscono la politica di oggi non sono nuovi; piuttosto, la divisione rappresenta la ricomparsa di una condizione “normale” della politica che sembra essere una caratteristica politica endemica della condizione umana. Dopo un periodo relativamente breve in cui la frattura sembrava essere scomparsa – percorrendo invece linee di destra e sinistra liberali – è riapparsa, anche se senza una corrispondente capacità di affrontare

questa antica divisione politica, a parte il fatto che ogni parte cerca di sconfiggere e distruggere l'altra. Una lunga serie di pensatori di tutta la tradizione occidentale consiglia di evitare questo corso. Poiché un numero sempre maggiore di osservatori riconosce l'inevitabile fallimento del progetto progressista del liberalismo, il loro antico consiglio deve essere nuovamente ascoltato.

La tradizione della "costituzione mista" riconosceva che gli attributi derivanti da queste diverse posizioni erano allo stesso tempo fonte di vizi distinti e di potenziali virtù che probabilmente erano endemiche a ciascuna classe. I vizi di ciascuna classe sono facili da classificare e la documentazione storica è, il più delle volte, un'esposizione voluminosa e deprimente di queste caratteristiche. Le "poche" élite – per motivi di ricchezza, posizione, rango o *status* – possono diventare tiranniche, usando la loro ricchezza o la loro posizione per opprimere i "molti", sostenendo di farlo in nome di un bene superiore. Tendono all'ipocrisia e all'autoinganno sulle proprie motivazioni. Monopolizzano i benefici economici e sociali dell'ordine politico a stretto vantaggio della propria classe, convincendosi di meritare il proprio *status* e che coloro che sono al di sotto di loro sono destinati dal destino, dagli dèi, dalla nascita o dalla mancanza di una buona origine, dal merito o dalla semplice fortuna alla loro posizione inferiore. La caratteristica intrinseca delle classi superiori in ogni epoca è quella di avvantaggiare la propria situazione – peggiorando al contempo quella delle classi inferiori – attraverso i vantaggi concessi dalla loro posizione.

Anche alcuni vizi erano endemici delle classi inferiori. A causa della loro posizione inferiore, era più probabile che nutrissero risentimenti verso la classe superiore, giustificati o meno. Questi risentimenti potevano portare a una dannosa instabilità politica – all'estremo, una guerra civile – o, più spesso, al sostegno politico di un demagogo che alimentava e infiammava i risentimenti e

si impegnava nella corruzione personale e familiare con un velo populista. A causa del basso livello di istruzione, le classi inferiori potevano essere rozze e parrocchiali, così come le classi superiori potevano essere pretenziose ed elaborate. La semplicità poteva facilmente sfumare in semplicismo; un temperamento localista poteva diventare indistinguibile dalla xenofobia; la concretezza diventava troppo facilmente bassezza. Nella storia del pensiero politico, la democrazia è stata a lungo annoverata tra i peggiori regimi, poiché l'evidenza troppo spesso suggeriva che la gente comune non era sufficientemente capace o disposta a governare bene sé stessa o gli altri. Allo stesso tempo, la propensione di ogni classe a sviluppare vizi distinti era controbilanciata dall'identificazione di alcune virtù potenziali che erano insite in ogni classe. I membri della classe superiore avevano maggiori probabilità di raggiungere una certa cultura e gusti raffinati. Avevano maggiori probabilità di essere i beneficiari di un'educazione liberale, e quindi liberali secondo la definizione classica: persone libere dalle preoccupazioni quotidiane e in grado di sviluppare determinate virtù o eccellenze del carattere che richiedevano tempo libero e raffinatezza. Potevano arrivare ad apprezzare e coltivare la cultura raffinata e alta, spesso patroni e custodi di molti degli oggetti di bellezza trascendente più preziosi del mondo. Al loro meglio, governavano bene per il bene dell'intera *polis*, ispirati da lezioni di *noblesse oblige* e cavalleria, una disposizione che nasceva dal riconoscimento del dono e del privilegio delle loro distinte posizioni, e delle corrispondenti responsabilità e doveri che tale posizione comportava.

Allo stesso modo, anche le classi lavoratrici avevano un insieme distinto di potenziali virtù legate alla loro posizione. Era più probabile che fossero radicate nella realtà di un mondo di limiti e processi naturali, in sintonia con il ciclo della vita e i ritmi delle stagioni, delle maree, del sole e delle stelle. Se le

classi superiori potevano puntare su una cultura superiore, le classi lavoratrici spesso sviluppavano pratiche che riflettevano le realtà costanti della vita, le sue gioie e i suoi dolori, le celebrazioni e le sofferenze. Sono state esaltate come incarnazione politica del “senso comune”, portatrici di un bagaglio di pratiche e credenze nate dall’esperienza ravvicinata con la realtà, in gran parte non intaccate da visioni distorte della realtà troppo spesso nate da teorie astratte rese possibili da un distacco dai limiti. Poiché vivevano in circostanze più ristrette, sviluppavano alcune virtù che nascevano dalla necessità, come la frugalità, l’inventiva, l’artigianato, il buon senso, la gratitudine per le piccole fortune e, spesso, l’allegria stoica anche di fronte alla penuria e alla sofferenza. Spesso erano portatori di una cultura quotidiana che agiva come una sorta di legge e di educazione dal basso verso l’alto, offrendo una guida a ogni generazione successiva su come farsi strada in un mondo difficile. Pur mancando di cultura alta, questa cultura “bassa” era spesso l’essenza stessa della cultura nel suo senso più ampio e profondo: il terreno sociale in cui la vita umana cresceva, persisteva, veniva memorizzata e rinnovata.

Per gran parte della lunga tradizione del pensiero politico occidentale si è riconosciuto che le stesse caratteristiche di ciascuna classe che potevano svilupparsi in virtù, potevano invece troppo facilmente diventare i rispettivi vizi nativi di ciascuna classe. I pensatori di questa tradizione hanno sottolineato che la tendenza naturale di ogni classe era quella di diventare la versione peggiore di sé stessa, *a meno che non fosse controllata e corretta dall’altra classe*. A un livello basilare di autoconservazione, per prevenire lo sviluppo di una classe avversaria viziosa, ogni classe dovrebbe avere la capacità e l’incentivo non solo di “controllare” il suo opposto, ma di *migliorarlo* ed elevarlo.

Questa tradizione è lunga e profonda e comprende sostanzialmente la necessità di una “costituzione mista” nel senso più ampio del termine. L’ideale

di “costituzione mista” va ben oltre i familiari meccanismi americani di “*checks and balances*” e, anzi, è stato probabilmente sovvertito all’epoca della fondazione americana dal restringimento della sua definizione, concentrandosi invece in gran parte su meccanismi che impedissero certi esercizi di potere, piuttosto che sviluppare una vera forma di “mescolanza”. Al contrario, l’ideale di una “costituzione mista” aspirava a un’autentica mescolanza delle classi, nella convinzione che un’interazione profonda, che allo stesso tempo controlla e migliora, avrebbe portato alla correzione dei vizi intrinseci di ciascuna classe e allo sviluppo delle sue potenziali virtù.

Questa tradizione è stata in gran parte dimenticata, se non del tutto rifiutata, sostituita invece da un’aspirazione al “progresso” che cercava la sua realizzazione attraverso il trionfo sulla classe più resistente al cambiamento. Per i liberali, sia di destra che di sinistra, la classe più resistente alla realizzazione del progresso era il “popolo”, e il liberalismo è stato sviluppato in modo significativo come un programma per porre ampie limitazioni alla “democrazia”. In risposta, il populismo marxista sosteneva che il progresso era ostacolato dalle élite – la borghesia – e richiedeva la loro eliminazione per assicurare il trionfo del popolo moralmente superiore. La storia più globale del periodo immediatamente successivo alla Seconda guerra mondiale può essere raccontata come una contesa tra le ideologie del liberalismo e del socialismo marxista, che sostengono che una classe illuminata – le “élite” o il “popolo” – avrebbe alla fine trionfato sul suo opposto, inaugurando un’epoca di autentico progresso e illuminazione. La nostra “guerra fredda civile” riflette, per certi aspetti, l’esito di queste concezioni dominanti della politica, procedendo non con l’obiettivo di migliorare l’altra classe, ma di sconfiggerla e persino di distruggerla. Una tradizione che un tempo enfatizzava la necessità di un miglioramento reciproco è stata sostituita da una politica di resa

incondizionata. Invece di migliorarsi a vicenda, le nostre classi oggi si impegnano in una politica che esaspera i loro vizi.

Sebbene entrambe le classi siano responsabili di questo ciclo, la classe dirigente ha la responsabilità maggiore, avendo le maggiori risorse. Sfortunatamente, l'attuale classe dirigente non è attrezzata per le riforme, essendo diventata una delle peggiori del suo genere prodotte nella storia, come si vedrà nel prossimo capitolo.

CAPITOLO 2

L'ÉLITE DEL POTERE

L'élite di oggi è del tutto nuova nella storia dell'umanità. Mentre in ogni società umana conosciuta c'è sempre stato un elemento dominante, la natura dell'élite contemporanea deriva da circostanze del tutto nuove: la realizzazione culminante del liberalismo. In particolare, quattro aspetti distinguono questa nuova classe dirigente dalle altre aspiranti che l'hanno preceduta.

In primo luogo, questa élite è “manageriale”, in possesso di un certo insieme di competenze fungibili a preferenza di altre forme di demarcazione dello *status*, come il rango, la proprietà o la ricchezza ereditati. Combina in particolare l'enfasi liberale classica sulla produttività economica con la valorizzazione liberale progressiva della tecnocrazia. Sebbene i membri di questa élite preferiscano combattersi tra loro lungo un asse liberale differenziato dal maggiore impegno verso il liberalismo economico o sociale, come classe sono fundamentalmente schierati contro i valori fondamentali dei non aspiranti membri di quest'élite, in particolare il *demos* più radicato e “gestito”.

In secondo luogo, poiché questa classe è sorta specificamente in opposizione allo status ereditario che contraddistingueva la vecchia aristocrazia, si oppone ferocemente sia al principio della gerarchia sia all'ereditarietà dello status. Tuttavia, mentre questa élite nasce attraverso un diverso insieme di caratteristiche – la tecnocrazia manageriale – il suo status si è rapidamente reificato nella forma della gerarchia ereditata. Piuttosto che soffermarsi su questa contraddizione, la nuova élite si impegna in una forma di autoinganno (nel migliore dei casi) o di offuscamento intenzionale (nel peggiore) rispetto al proprio *status*, conquistato a costo delle prospettive di benessere di coloro che

non fanno parte della classe manageriale. L'autoinganno o il vero e proprio travisamento si realizzano soprattutto attraverso l'enfasi sul suo egualitarismo attraverso il perseguimento di una "politica dell'identità", articolata soprattutto nelle istituzioni d'élite in cui questa classe si forma e si accredita.

Terzo, soprattutto attraverso l'invocazione della "politica dell'identità", la classe dirigente contemporanea usa il potere non in modo tradizionalmente schietto, ma ricorrendo a una forma armata del "principio del danno" di John Stuart Mill, in cui le offese percepite all'identità sono usate come strumenti aggressivi di controllo e dominio. In particolare, attraverso le rivendicazioni di vittimizzazione da parte di coloro che occupano (o si preparano a occupare) posizioni di potere e influenza, l'élite al potere cerca di limitare e persino opprimere o estirpare i resti delle credenze e delle pratiche tradizionali – quelle che informano in particolare la visione del mondo della classe operaia – sostenendo che queste opinioni sono quelle degli oppressori. Apparenti "scudi", come le richieste di "trigger warning" e le denunce di ambienti "non sicuri", sono in realtà utilizzati come armi per esercitare il controllo sulla classe subalterna. Ciò che spesso viene considerato una *contraddizione* della libertà di pensiero e di idee nel liberalismo è, in realtà, il suo *culmine*: la destinazione finale del "principio del danno" liberale per mantenere lo *status* della classe dominante.

Infine, il meccanismo principale attraverso il quale l'élite odierna esercita il controllo non è principalmente l'esercizio del potere pubblico e governativo, ma entità "private" o semiprivate come le università, le aziende, i media e i centri di potere artistico come Hollywood. Il suo potere politico è in gran parte incorporato all'interno di burocrazie e istituzioni quasi-pubbliche, il che lo rende meno accessibile al controllo elettorale o popolare – cioè, in gran parte libero da vincoli aperti e pubblici – e quindi più facilmente imposto da queste

entità private e semiprivato. Quando necessario, questo potere viene esercitato contro la legittima governance democratica e celebrato come un trionfo del progresso. Talvolta chiamato “capitale woke”, riflette la natura “manageriale” e liberale dell’élite odierna, che preferisce nascondere il proprio potere e il proprio status attraverso forme di controllo non governative. L’esercizio del potere è meglio inteso come l’applicazione di un insieme distinto di valori e impegni che, in ultima analisi, avvantaggiano la posizione e lo status della classe dirigente, ma – in linea con la diffidenza originaria del liberalismo nei confronti di un governo oppressivo – lo fa sempre più spesso attraverso gli auspici di istituzioni non pubbliche che si collocano al di fuori e al di là del controllo del pubblico che si pretende di governare.

L’élite manageriale

L’ordine politico liberale ha generato la forma di élite più conforme ai suoi impegni fondamentali di progresso: assenza di spazio, atemporalità e separazione dalle forme e dalle pratiche culturali. La forma di élite prodotta dal nostro ordine politico ha sostituito sia la vecchia aristocrazia terriera dell’era premoderna, sia gli oligarchi dell’era industriale, la cui posizione era in gran parte il risultato della proprietà, in particolare nell’estrazione e nello sfruttamento delle risorse naturali. Le élite di oggi, invece, possono possedere o meno ampi beni materiali. In linea di massima, è altrettanto probabile che siano debitori che proprietari, e la maggior parte della “proprietà” assume la forma di forme astratte di valore come azioni, strumenti di debito, persino “proprietà immobiliari” fittizie, sempre più spesso confezionate come strumenti di investimento. Ciò che conferisce loro lo status è piuttosto la “proprietà” delle competenze manageriali, un attributo di particolare valore in un sistema progettato per promuovere una diffusa separazione della produzione dal consumo, del valore dall’oggetto e delle classi l’una dall’altra. Le

“élite” non sono semplicemente i ricchi, anche se molti lo sono; sono coloro che possiedono uno status sociale perché hanno le competenze sociali ed educative necessarie per navigare in un mondo privato di norme stabilizzanti – sia a causa della dislocazione economica che sociale – e quindi reso instabile dall’incessante ricerca del cambiamento progressivo¹.

Il riconoscimento dell’ascesa di questa “élite manageriale” spetta giustamente a James Burnham, il cui libro del 1941, *La rivoluzione manageriale*, ha anticipato l’ascesa di questa “nuova classe” al momento della sua genesi. Scrivendo mentre lo sforzo bellico negli Stati Uniti si stava intensificando, Burnham prevedeva che coloro che si occupavano di pianificazione, manipolazione di informazioni e dati, competenze politiche e ragionamenti sempre più astratti avrebbero soppiantato i vecchi oligarchi industriali per il controllo di ricchezza, opportunità e status. Al loro posto ci sarebbero state persone appositamente individuate e formate per “gestire” le politiche pubbliche e i settori produttivi privati: scienziati e ingegneri; dirigenti d’azienda e classe di consulenti; finanziari e settore degli investimenti. Le abilità coinvolte nella manipolazione di informazioni astratte, nella progettazione di sistemi e nella direzione delle politiche diventerebbero il “patrimonio” chiave di questa nuova élite. Queste competenze costituirebbero la fonte del potere, della ricchezza e dello status della nuova élite: “Se vogliamo metterla in questo modo”, ha affermato Burnham: “queste competenze saranno di proprietà dei manager. E questo sarà sufficiente per collocarli nella posizione di classe dirigente”².

Il ruolo crescente dello Stato era una fonte significativa di questo trasferimento di potere e autorità: non importava più chi “possedesse” i materiali, ma chi controllasse la distribuzione complessiva e il valore attraverso la via della politica pubblica e quasi-pubblica. Burnham prevedeva che ci

sarebbe stata una “separazione tra proprietà e controllo” e che l’élite avrebbe visto sempre più il vantaggio di “non avere diritti di proprietà diretti sui principali strumenti di produzione”³. Piuttosto, il controllo dello Stato e delle istituzioni quasi-pubbliche, come i media, le istituzioni educative, il settore *non profit* e i consigli di amministrazione delle imprese, diventerà il premio della nuova classe. Il controllo sugli strumenti di produzione sarà esercitato dai manager attraverso il loro controllo *de facto* delle istituzioni statali – attraverso i manager stessi che occupano le posizioni chiave di direzione nello Stato “illimitato” – che, nella società manageriale, sarà fuso con l’apparato politico-economico”⁴. Burnham prevedeva un’economia gestita che non fosse né puramente capitalista né socialista, ma piuttosto quello che oggi viene spesso descritto come “capitalismo clientelare”. In un tale “apparato”, attori pubblici e privati ben posizionati assicurano continui vantaggi che potrebbero essere messi a repentaglio in un sistema che permetta un vero rischio di fallimento capitalistico o un vero rischio socialista di redistribuzione egualitaria.

L’ascesa di questa nuova aristocrazia deriva dalla ricerca di competenze manageriali in un panorama di credenziali. Queste “competenze” consistono principalmente nella manipolazione di dati astratti, spesso in manipolazioni finanziarie, gestione del rischio, analisi costi-benefici, calcoli attuariali, “consulenze” per la massimizzazione dell’efficienza e simili. Sebbene molti appartenenti a questa classe siano benestanti e la maggior parte di loro stia meglio delle classi inferiori non manageriali, molti sono élite di rango le cui credenziali e capacità manageriali danno, comunque, accesso alle ricchezze della società d’élite, proprio come un aristocratico più in basso nell’ordine di nascita avrebbe potuto godere della vita signorile⁵. Celebrata da Richard Florida come “la classe creativa”, i cui membri condividono le competenze ed

emulano gli stili di vita della “classe super-creativa” – l’autentico “uno per cento” – essa consiste in una minoranza di professionisti in ascesa, in netto contrasto con una più massiccia schiera di servitori sotto forma di vari lavoratori dei servizi, la cui bassa retribuzione e l’insicura rete di sicurezza sociale sostituiscono la classe di servitori “al piano inferiore” della vecchia aristocrazia⁶. Questa nuova aristocrazia esercita il monopolio del capitale sociale, riunendosi in selezionate enclave geografiche urbane che spesso assorbono alcune delle più affascinanti città e villaggi tradizionali degli Stati Uniti, eliminando al contempo qualsiasi cultura tradizionale che avrebbe potuto contraddistinguere quei luoghi⁷.

La classe d’élite del liberalismo è particolarmente abile nel riprodursi, sposandosi tra di loro attraverso l’“accoppiamento assortativo” – assicurandosi così il monopolio della ricchezza e del capitale sociale – anche se non è biologicamente feconda. Sposandosi relativamente tardi e producendo in genere da uno a due figli (e sempre meno ogni anno che passa), dedicano risorse straordinarie a coltivare una generazione successiva di élite comparabilmente avvantaggiate, con un successo quasi totale come la “aristocrazia artificiale” di un tempo. Sebbene la maschera meritocratica lisciata dal botox di questo *smart set* sia stata tolta quando i membri della sua classe – tra cui le attrici Lori Loughlin e Felicity Huffman – hanno rivelato di aver corrotto e imbrogliato per garantire l’ammissione dei loro figli alle università d’élite, questi abusi palesi sono stati solo un piccolo passo oltre la linea dell’illegalità di attività di manipolazione altrimenti ampiamente diffuse, che includono, ma non si limitano a: l’accesso a scuole private d’élite o a scuole pubbliche equivalenti; attività di “volontariato” internazionale sostenute dalle famiglie; campi sportivi che elevano la bravura atletica per ottenere borse di

studio; corsi di preparazione al SAT e opportunità di istruzione estiva pre-college, tra gli altri modi di giocare con il sistema. Burnham riconosceva che una caratteristica fondamentale di qualsiasi ordine elitario era la sua capacità di auto-replicazione, e che il tramite sarebbe stato il controllo delle principali istituzioni manageriali del nuovo ordine politico ed economico. “Attraverso il possesso di privilegi, potere e controllo delle strutture educative, [l’élite manageriale] sarà in grado di gestire, entro certi limiti, il personale delle reclute manageriali; e la classe dirigente dei manager raggiungerà così una certa continuità di generazione in generazione⁸.”

I membri di questa nuova classe sono apertamente contrari ai vecchi sistemi di elitarismo, in particolare a quelli che si basavano su un ordinamento gerarchico. Particolarmente criticata è la vecchia aristocrazia, basata sulla posizione ereditaria, sulla primogenitura che avvantaggiava soprattutto i maschi. Le affermazioni sulle virtù della “*noblesse oblige*” vengono liquidate come ipocrite autoillusioni, che nascondono disuguaglianze profonde, sistemiche e pervasive dietro veli di sollecitudine autocompiacenti.

Tuttavia, per quanto giustificate siano le affermazioni contenute in questi discorsi, spesso vengono tralasciate importanti differenze meno lusinghiere per le élite moderne. Questa nuova élite si contrappone nettamente sia alla vecchia aristocrazia terriera sia all’oligarchia industriale. Per tutte le differenze tra le due élite sostituite, le élite precedenti erano definite da relazioni di lunga data con i luoghi geografici e con le classi inferiori o lavoratrici. L’aristocrazia terriera, in particolare, era legata al luogo e consapevole della continuità generazionale. Come descrive Tocqueville, questo ordine aristocratico in declino tendeva a produrre l’opposto dell’individualismo democratico.

Nei popoli aristocratici, le famiglie rimangono nello stesso stato per secoli, e spesso

nello stesso luogo. Questo rende tutte le generazioni per così dire contemporanee. Un uomo conosce quasi sempre i suoi antenati e li rispetta; crede di percepire già i suoi pronipoti e li ama. Fa volentieri il suo dovere per entrambi e spesso arriva a sacrificare i suoi piaceri personali per esseri che non esistono più o che non esistono ancora.

Tocqueville non solo elogiava l'etica aristocratica per aver favorito un senso del tempo più esteso e i legami generazionali, ma anche per i legami di impegno che si sviluppavano tra gli elementi superiori e inferiori della società: "Ognuno di loro percepisce sempre più in alto di sé un uomo la cui protezione gli è necessaria, e in basso trova un altro a cui può chiedere collaborazione". Nelle epoche liberal-democratiche, prevedeva, le élite sarebbero state sollecite nei confronti dei poveri e dei diseredati come classe universale, ma si sarebbero sistematicamente organizzate per evitare obblighi particolari nei confronti delle persone meno utili: "Quando i doveri di ogni individuo nei confronti della specie sono molto più chiari, la devozione verso un solo uomo diventa più rara: il legame degli affetti umani si estende e si allenta"⁹.

L'epoca degli oligarchi industriali è stata spesso negativa per la classe operaia, ma, a differenza degli assetti contemporanei, alla fine ha dato vita a un'epoca di forte adesione dei lavoratori e di partiti politici di massa, che hanno influenzato gli oligarchi (alla fine) a condividere la ricchezza e a garantire un certo grado di stabilità sociale. La classe dirigente era soggetta a un governo politico territoriale e la prosperità delle loro industrie era generalmente allineata alla salute delle loro città, regioni e nazioni. Gli oligarchi industriali tendevano a identificarsi fortemente con gli ideali nazionali – spesso, senza dubbio, con una generosa dose di ipocrisia – ma comprendevano intuitivamente il sentimento che si celava dietro la citazione "Ciò che era

buono per il nostro Paese era buono per la General Motors” e, come disse l’amministratore delegato della GM Charles E. Wilson, “e viceversa”.¹⁰ Molti sono diventati filantropi famosi che hanno lasciato un’eredità visibile, come le biblioteche Carnegie che ancora costellano le città e i paesi americani. Forse motivati in egual misura dall’altruismo e dall’autodifesa, oggi si guarda con nostalgia anche a quei contributi, anche se di modesta entità, al bene pubblico, il prospero periodo del secondo dopoguerra che Michael Lind ha descritto come caratterizzato dal “corporativismo democratico”. Lind sottolinea la descrizione che lo storico Robert Griffith fa di questi anni: “Comune a tutte queste attività era il tentativo di modellare una nuova economia corporativa che evitasse sia il disordine distruttivo del capitalismo non regolamentato sia la minaccia all’autonomia delle imprese rappresentata dal socialismo”. Griffith descrive soprattutto la nazione del secondo dopoguerra guidata da Eisenhower come un “commonwealth aziendale”¹¹.

La maggior parte dei membri della classe dirigente non erano, in realtà, baroni ladri, ma leader di piccole comunità americane i cui nomi sono in gran parte sconosciuti alla maggior parte di noi, tranne a coloro che potrebbero essere cresciuti in una di quelle città o paesi. Molti di loro sono spesso ricordati nei nomi di strade, teatri, scuole e piazze negli spazi civici di tutta l’America. Alcuni sono diventati famosi non per i motivi più giustificati di beneficenza civica che hanno attirato la luce dei riflettori nazionali, ma per serendipità, come Archibald “Moonlight” Graham, il medico di provincia e, per un breve periodo, giocatore di baseball professionista che è diventato famoso grazie al film *Field of Dreams*. Se oggi è noto per non essere mai riuscito a colpire (tranne che nell’immaginario Iowa), a Chisholm, nel Minnesota, era conosciuto soprattutto per la leadership tranquilla e la filantropia che spesso

contraddistingueva i medici di provincia e altri professionisti per gran parte della storia della nazione¹².

Le denunce delle ingiustizie commesse da una serie di élite precedenti non solo sono giustamente intese a richiamare l'attenzione sugli abusi perpetuati in epoche precedenti nei confronti di persone svantaggiate – soprattutto oggi che ci si concentra sul razzismo – ma, invisibilmente, a mettere in discussione ciò che potrebbe essere degno di ammirazione e revisione per un'élite diversamente costituita. Poiché la classe dirigente contemporanea raggiunge il suo status proprio attraverso il distacco dal luogo, il legame generazionale e la relazione con una classe operaia e bassa *inculturata*, deve rifiutare queste condizioni in quanto fonti di tutte le precedenti ingiustizie e disuguaglianze, pur esprimendo a gran voce il suo impegno per l'uguaglianza. Deve tenere nascosti i modi in cui queste separazioni sono, di fatto, le fonti più profonde dell'attuale crescente divario di ricchezza e opportunità e, in ultima analisi, si sono dimostrate distruttive per le prospettive di stabilità sociale e di vita dignitosa delle classi inferiori e lavoratrici.

Un primo vantaggio della classe manageriale è la sua studiata mancanza di collocazione. Una caratteristica fondamentale della meritocrazia manageriale è la mobilità e la visione dei luoghi come fungibili. Esiste un vasto regime di test e valutazioni per identificare i talenti manageriali in ogni luogo del mondo, estrarre la materia prima umana da qualsiasi luogo arbitrario in cui sia nata e cresciuta, raffinarla in istituzioni educative d'élite e inserirla nell'economia globale in centri urbani chiave che diventano calamite per il prodotto raffinato. Come ha rivelato l'esperienza del Covid-19, questo lavoro può essere svolto quasi ovunque, spesso attraverso uno schermo e un accesso wireless, rendendo il legame con un luogo particolare tenue e rivedibile. Mentre coloro che sono

considerati “lavoratori essenziali” assomigliano sempre più a una classe di servi della gleba, gli aristocratici liberali risiedono al di sopra e al di là della piaga, spesso sostenendo le chiusure economiche che li lasciano in gran parte inalterati. Poiché il loro lavoro cerca attivamente di trascendere qualsiasi confine geografico arbitrario, i suoi abitanti sono diventati i più critici nei confronti di qualsiasi forma residua di “nazionalismo” come forma di pregiudizio e bigottismo, sostenendo e promuovendo piuttosto il progetto del globalismo e dell’assenza di confini, che serve come vantaggio economico chiave per le persone con abilità. Il suo allineamento politico con gli immigrati e i rifugiati, anch’essi in cerca di mobilità, offre all’élite manageriale una fornitura costante di manodopera a basso costo e al contempo funge da velo di autocompiacimento egualitario e da corrispondente condanna delle classi lavoratrici che si oppongono alla riduzione del lavoro e dei salari.

In secondo luogo, la meritocrazia manageriale si basa sul presupposto che il passato sia in gran parte irrilevante e persino un ostacolo all’avanzamento dell’economia astratta basata sulla manipolazione di informazioni, dati e analisi simboliche. Le forme e le pratiche culturali, che spesso sono portatrici di tradizione e memoria, devono essere rimosse – in questo caso, l’assenza di luogo è fondamentale – e, al loro posto, la cultura viene ricostituita sotto forma di beni ed esperienze di consumo. Distaccata da continuità e contesti di significato più ampi, la cultura viene svuotata di ciò che Philip Rieff ha definito “interdetti” e piuttosto riconfezionata attraverso la mercificazione¹³. L’élite manageriale è probabilmente la prima classe dirigente che rifiuta attivamente l’appello a un pozzo condiviso di esperienze e pratiche comuni, preferendo un caleidoscopio di pietre di paragone temporanee e in rapida evoluzione il cui significato scade al momento del lancio. È una civiltà la cui cultura condivisa consiste in *meme*, una corruzione non solo della parola, ma anche del concetto

originale di “mimesi”, in cui la cosa imitata è ora inconsistente quanto l’imitazione.

Un’ultima caratteristica che definisce questa nuova élite è la sua quasi totale dissociazione dalle classi inferiori e lavoratrici. La separazione educativa e geografica è una caratteristica marcata della nuova classe dirigente, con l’istruzione che fornisce sia i mezzi economici sia la capacità psichica di affrontare gli alti costi e l’instabilità relazionale dell’ambiente urbano moderno. Le classi lavoratrici, al contrario, spesso si affidano e preferiscono la fitta rete di legami della loro comunità di origine, trovando difficile, o addirittura impensabile, tirare la cinghia per ottenere un vantaggio economico altrove. Mentre la classe dirigente spesso considera arretrati e campanilisti coloro che non hanno lasciato i loro luoghi d’origine, gli stili di vita e le esperienze della classe dirigente in varie città globali sono essi stessi notevolmente campanilistici, selettivamente “multiculturali” con coloro che condividono l’anti-cultura dell’élite e segnati da una riuscita limitazione dell’esposizione alla classe subalterna alle transazioni nei servizi, nel lavoro domestico, nella cura dei bambini e in simili industrie “servili”. Descritta dal geografo francese Christophe Guilluy come una classe dirigente confinata all’interno di “nuove cittadelle”, i suoi abitanti si impegnano in una “auto-segregazione” attraverso uno “stile di pensiero e di parola uniforme”. I suoi abitanti godono di un monopolio dei benefici della globalizzazione, mentre stendono una “foglia di fico della diversità” sul loro privilegio. Cercano di mostrare il loro impegno per un “finto egualitarismo”, mentre in realtà considerano “i nuovi antichi” che vivono nella “periferia” come “gli arretrati, i non qualificati, i deboli di mente”¹⁴. Dalle loro posizioni di comando, garantite dalla ricchezza e dallo status, la loro apparente apertura nasconde in realtà l’opposto: “Una società che si immagina aperta al mondo si rivela in realtà l’esatto contrario”. Quella che

Guilluy descrive come la condizione sociologica della Francia è oggi vera in quasi tutte le nazioni liberali avanzate. Diamo sempre più per scontato che ci siano semplicemente alcune parti di ogni nazione occidentale che sono (per usare la terminologia americana) “rosse” e “blu”, che sempre più oggi denotano aree dominate da paesaggi più rurali o postindustriali rispetto a “nuove cittadelle” dominate da fiorenti nuclei urbani e da vicini sobborghi benestanti preferiti da manager meritocratici.

L'élite di oggi è quindi definita in modo particolare da un fatto eclatante, altrimenti fonte di profonda preoccupazione per ogni élite precedente: la quasi totale mancanza di una seria riflessione sul suo rapporto con le classi inferiori e lavoratrici. Questo non significa che manchi un impegno dichiarato nei confronti dei poveri e degli emarginati, che è una caratteristica visibile e vocale della nuova élite. Piuttosto, ciò che manca è la presenza di una seria riflessione su come trattare, riconciliare, moderare o negoziare il divario tra i molti e i pochi. La presunzione dell'élite odierna, promossa soprattutto nelle sue istituzioni educative, è che l'unica vera risposta alla divisione tra i molti e i pochi sia effettivamente quella di trasformare i “molti” in “pochi” – per equiparare attraverso la redistribuzione fittizia dello status di manager ogni essere umano. “Diversità e inclusione” diventano le parole d'ordine di un'élite che crede che il miglioramento passi attraverso l'inclusione, in gran parte simbolica, di gruppi svantaggiati designati nelle istituzioni manageriali formative.

La risposta generale delle élite contemporanee è quindi una forma di egualitarismo emotivo morbido, espresso nella vaga speranza che un'economia migliore e più equa porti tutte le persone a un livello di benessere materiale simile a quello dell'impiegato meritocratico di livello più basso – si pensi, ad esempio, allo status di assistente professore aggiunto. Una generazione fa,

questa speranza era espressa da personaggi come Robert Reich, che chiedeva di riqualificare e riattrezzare la forza lavoro per prepararsi a un mondo in cui l'unica abilità spendibile sarebbe stata quella di diventare un "analista simbolico"¹⁵. Oggi, mentre questa speranza è ancora coltivata da alcuni tecnocrati socialdemocratici, è più probabile che questo desiderio si esprima nella fiducia nei benefici di un "reddito di base universale" che fornisca, attraverso la redistribuzione delle tasse, un effetto sperato simile a quello di una redistribuzione delle competenze. Il modo in cui un *UBI* si concilierebbe con un mondo senza confini e globalizzato, contemporaneamente incoraggiato da molti dei suoi sostenitori, non è stato particolarmente preoccupante, e la probabilità che tali programmi funzionino come "calamite di welfare" globalizzato e causino un contraccolpo politico sembra essere meno inquietante dell'importanza di essere visti come sostenitori di competenze o contanti a cascata¹⁶. Entrambe queste speranze sono in gran parte volte a placare il senso di colpa anti-egualitario delle classi superiori, schemi che – anche se efficaci, cosa del tutto indimostrata e improbabile – lascerebbero intatti i vantaggi sistemici dell'élite manageriale.

L'"élite del potere" è quindi particolarmente pernicioso, perché è stata plasmata in modo da essere quasi impermeabile a una valutazione seria e prolungata del modo migliore per affrontare questa antichissima frattura politica. Il programma educativo della classe dirigente è oggi intenzionalmente progettato per garantire una radicale disconnessione da un'eredità culturale condivisa che potrebbe collegarla alle classi inferiori e, di fatto, si basa sulla distruzione attiva di qualsiasi comprensione e pratica culturale comune che possa essere intesa come una sorta di "distribuzione" di opportunità culturali. Questa educazione, a sua volta, incoraggia una forma profonda e pervasiva di

autoinganno sulla natura e sulla posizione stessa dell'élite, ammantando il suo status con la patina dell'egualitarismo e portando a sua volta alla denuncia dell'insufficiente illuminazione delle classi inferiori (a eccezione di gruppi selezionati la cui inclusione fa parte dell'autoinganno). Questi due ostacoli a una seria riflessione e al superamento del divario tra molti e pochi meritano un'ulteriore e più approfondita esplorazione, con particolare attenzione alla formazione delle élite a livello universitario.

Autoinganno e mantenimento dello status

Quando insegnavo all'Università di Princeton, alla fine degli anni Novanta, il "The New York Times" riferiva della persistente cultura del campus incentrata sui selettivi "eating club", i club privati che la maggior parte degli studenti di Princeton frequenta dopo il primo anno e che, a seconda del club a cui si viene ammessi, possono indicare il proprio status all'interno e all'esterno dell'università. Commentando questa pratica, Janina Montero, allora decano della vita studentesca di Princeton, ha dichiarato: "Penso che ci siano problemi con la selettività di qualsiasi tipo nel campus universitario, perché la selettività esclude le persone"¹⁷. Questo fatto fu riportato senza commenti dal "The New York Times" e non sembrò preoccupare nessuno dei miei colleghi dell'università. Nonostante un tasso di ammissione che si aggirava allora, e si aggira tuttora, intorno al 5%, una volta ammessi al club esclusivo di un'istituzione come Princeton, le denunce forti e persistenti della "selettività" e dell'"esclusione" e le proclamazioni del proprio profondo impegno per l'egualitarismo hanno l'effetto desiderato di rendere le basi anti-egualitarie delle istituzioni d'élite completamente invisibili ai loro abitanti.

Ci troviamo in una fase curiosa della storia dei regimi. Le élite della società occidentale moderna hanno abbracciato uniformemente l'auto-descrizione di

essere esemplari di egualitarismo e una forza vocale contro l'elitarismo e il privilegio. Tuttavia, il loro più grande astio non è più contro gli aristocratici di un tempo – dal momento che la maggior parte delle vestigia del vecchio ordine aristocratico sono state smantellate –, ma soprattutto contro la più grande fonte percepita di privilegio e di disuguaglianza nel mondo di oggi, cioè le masse non ancora convinte, in particolare l'ascesa di un movimento populista negli Stati Uniti, in Inghilterra e in tutta Europa. Si può facilmente immaginare che gli storici del futuro raccontino la straordinaria tattica delle élite del XXI secolo, che non cercano più, come in passato, di giustificare la loro posizione appellandosi a ideali come l'essere “*aristoi*”, “nobili”, “patrizi” o “dignitari”, ma rivendicando il manto dell'opposizione egualitaria al privilegio, che si trova soprattutto tra le masse, e distinguendo la loro strenua difesa della “democrazia” dalla minaccia autoritaria posta dal “populismo”.

In questa nuova forma di governance elitaria, davvero unica nel suo genere, gli impotenti vengono denunciati come oppressori e i potenti – spesso laureati nelle accademie più elitarie del mondo – si esaltano a loro volta come vittime. In effetti, siamo testimoni di un'antica battaglia combattuta con nuove armi, che mette l'uno contro l'altro i due partiti principali di ogni regime politico, sostenendo che l'altro pratica forme inaccettabili di elitarismo, e ciascuno rivendica il mantello dell'oppressione da parte di chi gode di privilegi. Questa forma di politica in realtà maschera quella che è una contesa secolare tra massa ed élite, in cui l'élite è generalmente avvantaggiata dal potere e dalla ricchezza, ma è chiamata da alcuni tra i suoi stessi membri, o costretta dalla popolazione, ad agire almeno in parte contro i propri interessi di classe a favore delle classi inferiori. L'élite di oggi, invece, nasconde il proprio status – anche e soprattutto a sé stessa – attraverso gli sforzi per estirpare il privilegio soprattutto nelle istituzioni d'élite, impegnandosi in uno stupendo sforzo di

autoinganno sulla natura della propria posizione.

I campus universitari d'élite di oggi sono focolai di attivismo contro la disuguaglianza, soprattutto quella percepita come manifesta nei confronti dei membri di varie identità svantaggiate, incentrate su razza, genere, transgender, disabilità e orientamento sessuale. In molti dei nostri campus più importanti si sono verificati innumerevoli incidenti con studenti, docenti, personale e amministratori che hanno protestato contro oratori o episodi di pregiudizio e bigottismo percepiti, dalla UC Berkeley a Yale al Reed College, ma pochi incidenti sono stati così notevoli come le proteste che hanno accolto lo scienziato sociale Charles Murray al Middlebury College nel marzo 2017. Prima di parlare, Murray è stato accolto da venti minuti ininterrotti di cori di denuncia da parte di decine e forse centinaia di studenti del pubblico, che hanno portato alla decisione di lasciare la sala per recarsi in uno studio dove si sarebbe potuto tenere un dibattito tra Murray e la politologa del Middlebury Allison Stanger. Gli studenti hanno picchiato sui muri e sulle finestre dello studio mentre i due cercavano di discutere le idee di Murray. Quando i due sono usciti dallo studio, sono stati assaliti da una grande folla che si è scagliata contro Murray e Stanger, provocando a quest'ultima una ferita al collo e una commozione cerebrale.

Cosa ancora più notevole, Murray era stato invitato da alcuni studenti di Middlebury a discutere il suo libro *Coming Apart*, uno studio su varie misure sociologiche degli americani bianchi tra il 1960 e il 2010. Il libro di Murray si concentra su due fenomeni principali. In primo luogo, ha evidenziato il modo in cui si è verificata una decisa separazione degli americani in enclave geografiche distinte in base alla ricchezza e alla classe, un divario geografico che oggi è strettamente correlato al livello di istruzione. In secondo luogo, ha descritto un altro tipo di separazione, in cui gli americani meno ricchi e istruiti

mostrano prove eclatanti di soffrire di una serie di svantaggi sociali ed economici, in particolare tassi più elevati di divorzio, di non matrimonio, di nascite fuori dal matrimonio, di criminalità, di dipendenza, di disoccupazione e sottoccupazione, di bancarotta, di disintegrazione delle reti sociali e di declino della religiosità e della formazione morale¹⁸.

Gli studenti che hanno impedito a Murray di parlare provenivano per lo più da, e si stabiliranno in, quelle che Murray chiama “bolle HPY (Harvard, Princeton e Yale)”, selezionate località urbane o quasi urbane di notevole omogeneità ideologica, di classe e sociale. Il Middlebury College è una delle scuole più selettive d’America: nel 2017, anno della visita di Murray, ha accettato solo il 17% dei candidati. Il costo delle tasse scolastiche, del vitto e dell’alloggio ha superato i 64.000 dollari nel 2017 e, sebbene il Middlebury pubblicizzi i suoi generosi pacchetti di aiuti finanziari, come la maggior parte delle scuole d’élite, la sua clientela principale proviene da famiglie relativamente ricche. Secondo uno studio condotto nello stesso anno della funesta visita di Murray, la ricchezza familiare media degli studenti del Middlebury College era la sesta più alta tra i quasi 2.400 college e università della nazione, con 244.300 dollari, mentre coloro che provenivano da famiglie povere costituivano l’1,3% del corpo studentesco di Middlebury¹⁹.

Riconoscendo gli estremi livelli di privilegio in una simile comunità, sarebbe sembrato ovvio che studenti così vocalmente impegnati per l’uguaglianza sarebbero stati interessati ad ascoltare una conferenza di un autore che avrebbe esplorato le prove, le basi e le implicazioni delle divergenze economiche e di classe nell’America di oggi. Invece, hanno urlato contro un uomo che stava per parlare con loro proprio di questo argomento, e lo hanno gridato in nome dell’uguaglianza.

Naturalmente, non era l'argomento della conferenza di Murray a essere contestato; le proteste sono state invece organizzate contro quelle che, secondo molti, erano affermazioni razziste contenute nel suo libro del 1994, *The Bell Curve*. Secondo la professoressa Allison Stanger, alcuni suoi colleghi di facoltà "hanno riconosciuto pubblicamente di non aver letto nulla di ciò che Charles Murray ha scritto, ma di sapere tutto ciò che dovevano sapere leggendo il sito web del Southern Poverty Law Center (SPLC)".²⁰ Piuttosto che contestare o chiedere chiarimenti a Murray, la sua conferenza è stata chiusa come atto pubblico di opposizione alla disuguaglianza, in gran parte basato su dicerie o accuse di razzismo di seconda mano. Eppure, per gli studenti di un'università di alto livello protestare con tanta veemenza, impedendo anche solo una parola di presentazione di un oratore che aveva scritto ampiamente sulla disuguaglianza di classe spesso basata su vantaggi familiari ereditati, è rivelatore di un impegno appassionato per l'uguaglianza che sembra servire a distrarre l'attenzione dai propri vantaggi di classe e dalla propria posizione ereditata.

La classe dirigente di oggi è probabilmente cieca riguardo alla sua dubbia legittimità come lo era la classe dirigente dell'*ancien régime*, ampiamente soddisfatta di evocare i suoi impegni per la diversità e l'inclusione come prova del suo illuminismo e della sua preoccupazione per l'uguaglianza e la giustizia. Non voglio essere frainteso nel negare l'impegno giustificato e necessario per l'uguaglianza razziale e il rispetto dovuto alle persone che sono state storicamente emarginate ed escluse. Tuttavia, le istituzioni più responsabili della selezione dei vincitori sociali ed economici dai perdenti hanno lasciato in gran parte indiscusso il proprio ruolo nel perpetuare la disuguaglianza strutturale e persino nel favorire una più ampia ecologia sociale in cui coloro

che non fanno parte della classe dirigente soffrono di una serie di patologie sociali ed economiche che sono sempre più la caratteristica distintiva del sottoproletariato americano, indipendentemente dalla razza. Tale interrogazione dovrebbe necessariamente includere domande difficili sull'agenda che sottende gli impegni per la "diversità, l'equità e l'inclusione", sforzi che vengono portati avanti in ogni campus. Eppure, questo è oggi l'unico insieme di convinzioni che è *off limits* al presunto "pensiero critico" che tali istituzioni affermano di promuovere.

Gli impegni contemporanei per l'uguaglianza, che si concentrano soprattutto sull'inclusione dei gruppi storicamente emarginati e che generalmente escludono le considerazioni di classe, permettono una straordinaria mancanza di curiosità sulla complicità delle élite in un sistema che assomiglia sempre più alla vecchia aristocrazia nel perpetuare la differenziazione generazionale di classe. La preoccupazione delle élite per la "diversità e l'inclusione" si applica ai membri di gruppi che sono stati storicamente emarginati o esclusi dall'élite americana a causa di caratteristiche "ascrittive" – razza, genere, disabilità, orientamento sessuale, o ciò che oggi viene generalmente inteso sotto la voce "identità". Si tratta di caratteristiche radicate nel corpo umano, intese come fatti biologici che dovrebbero essere irrilevanti nelle considerazioni sul proprio status o sulla propria posizione nella società liberale contemporanea. In quanto forme "ascrittive" di identità, queste caratteristiche sono intese come non scelte e qualsiasi ostacolo storico o attuale è il risultato di pregiudizi sotto forma di razzismo, sessismo, omofobia, transfobia e così via. La "diversità" e l'"inclusione" sono, da un lato, impegni per l'uguaglianza, ma che si inseriscono perfettamente nella struttura meritocratica, lasciando le metodologie di selezione del nuovo ordine aristocratico saldamente al loro posto e consentendo loro di rimanere ampiamente indiscusse. La crescente adozione

istituzionale di politiche omogenee e uniformi di “diversità, equità e inclusione” è strettamente correlata al ruolo sempre più importante svolto dai college e dalle università d’élite in questo processo di selezione, e coincide in modo fin troppo evidente con l’intensificarsi del divario tra chi ha e chi non ha e le nostre istituzioni educative d’élite svolgono un ruolo così importante nel determinare e perpetuare questo divario.

Così, siamo testimoni di una strana e spesso isterica insistenza sull’uguaglianza che proviene dalle istituzioni più elitarie ed esclusive della nostra nazione, come la recente raccomandazione dell’Università di Harvard di eliminare tutti i social club a causa del loro ruolo nel “mettere in atto forme di privilegio e di esclusione in contrasto con i nostri valori più profondi”, secondo l’ex presidente di Harvard Drew Gilpin Faust²¹. Questi valori includono un tasso di ammissione del 5% – un tasso che fa apparire Middlebury come una sprovvista – o duemila su quarantamila candidati nel 2017, e un minimo storico del 4,59% di studenti ammessi nel 2022²². I numeri suggeriscono, contrariamente al presidente Faust, che il valore più profondo di Harvard sembra essere “l’inclusione privilegiata”. Tuttavia, non solo gli impegni istituzionalizzati e molto pubblicizzati per la diversità, l’equità e l’inclusione che si estendono ai gruppi storicamente emarginati permettono di calare un velo sulla partecipazione istituzionale alla promozione di una nuova élite ma per estensione c’è la convinzione implicita, seppure sommersa e solo raramente dichiarata, che chiunque non sia incluso *meriti* il suo status inferiore.

Come ha scritto il filosofo politico Michael Sandel, questo genera un aggravamento del divario di classe, in cui il successo e il fallimento sono interiorizzati da ciascuna classe. Il risultato è un “miscuglio tossico di arroganza e risentimento” politicamente destabilizzante, una giusta sintesi della politica

odierna nelle democrazie liberali occidentali²³.

Identità politiche e volontà di governare

Molti studenti delle istituzioni elitarie spesso combinano due corsi di studio: uno, nelle discipline umanistiche o nelle scienze sociali più soft, spesso per perseguire un interesse genuino per la letteratura, la filosofia, la sociologia, la politica e così via; e una specializzazione più “pratica”, spesso nelle discipline STEM, nell’economia, negli affari, nella contabilità e simili – in parte per soddisfare i genitori e le esigenze più ampie di un ordine economico spietato. I due tipi di specializzazione sembrano riflettere approcci e risultati opposti: il primo, più umanistico e culturale, il secondo conforme alle dure esigenze dell’economia moderna. Eppure, lungi dall’essere opposte, le lezioni apprese in questi curricula apparentemente contrastanti sono in realtà le stesse e si rafforzano reciprocamente come preparazione alla vita nelle aziende, nella consulenza, nell’università, nei media o nell’intrattenimento. Come ha sottolineato David Brooks diversi anni fa nel suo libro *On Paradise Drive*, la specializzazione postmoderna e la specializzazione in economia hanno lo stesso punto di vista, ovvero che “la verità è indeterminata”(…) Ogni punto di vista merita rispetto. La persona illuminata dovrebbe essere aperta a tutto – opinioni, stili di vita e ideologie – e chiusa a nulla”.

Lo slittamento delle questioni inerenti alla verità a favore dei vantaggi della flessibilità contribuisce naturalmente all’ambizione centrale dell’educazione d’élite in preparazione alla vita della classe dirigente: il mantenimento del potere e dello status. Ma poiché l’élite di potere sostiene di rifuggire dalle crude affermazioni di autorità e dall’abbraccio della disuguaglianza, il suo approccio alla “flessibilità” diventa in realtà una delle principali fonti del suo esercizio di potere. Da qui l’intensa attrazione della politica dell’identità come

fonte di potere implicito.

Uno dei motivi principali per cui l'educazione tradizionale nei testi classici della cultura occidentale è stata abbandonata non è solo l'eliminazione di un'eredità culturale – la possibilità di essere libero, svincolato da una tradizione – ma anche un aspetto particolare di quell'eredità: lo sforzo di lunga data di limitare la tirannia. Una delle principali linee di pensiero fin dall'inizio della tradizione occidentale della filosofia politica è stato lo sforzo di limitare l'esercizio ingiusto e tirannico del potere politico, un progetto che accomuna pensatori molto diversi tra loro come Platone e Aristotele, Agostino e d'Aquino, gli autori de *Il Federalista* e Tocqueville. Soprattutto nella tradizione classica e cristiana, la fascinazione per la tirannia veniva sfidata facendo appello a condizioni oggettive di giustizia. Questo sforzo è notoriamente alla base della condanna dei sofisti da parte di Socrate nei dialoghi platonici ed è stato particolarmente perseguito in uno dei testi fondamentali dell'Occidente, la *Repubblica*. In quell'opera, Platone ritrae il suo maestro Socrate mentre combatte coloro che esortano alla tirannia come migliore forma di governo per coloro che si apprestano a prendere il potere, sostenendo invece che solo una società formata intorno a principi di giustizia, conoscibili attraverso l'esplorazione filosofica della verità, può fornire una genuina alternativa all'impulso tirannico. Tali norme di giustizia articolate nell'antichità, variamente sviluppate nella tradizione classica sulla base dell'appello alla ragione o, nella tradizione cristiana, basate sulla conoscenza razionale della legge naturale ma anche rafforzate dall'appello alla fede, sono state intese come le forme ultime di limitazione dell'esercizio tirannico del potere politico.

Per questo motivo, un'educazione liberale – l'educazione di una persona libera – poneva necessariamente l'accento sullo studio della filosofia e della teologia. Fin dall'inizio della filosofia politica occidentale, inaugurata dall'opera di

Platone, lo sforzo di discernere la natura della giustizia – la base su cui organizzare la nostra vita politica e sociale – era strettamente legato al requisito di ottenere conoscenza, saggezza e prudenza. La giustizia era intesa come un criterio oggettivo di corretta valutazione – che richiedeva quindi un’ampia conoscenza – nonché la ponderazione di beni spesso incommensurabili, ad esempio la meritocrazia, o i giusti diritti contro la tolleranza, e le relative richieste di prudenza e buon giudizio (giudizio e giustizia, dopo tutto, non sono solo etimologicamente ma sostanzialmente correlati).

La questione della giustizia non era solo “teorica”, perché al centro c’era la domanda su quale base e per quale fine si dovesse stabilire l’autorità pubblica ed esercitare il potere politico. La tradizione filosofica occidentale è, in parte, un lungo sforzo, spesso conflittuale ma in gran parte coerente, per accertare la natura e i requisiti della giustizia, intesa come standard oggettivo che richiede un’educazione rigorosa nella ricerca della conoscenza, l’aspirazione alla saggezza e la coltivazione di un carattere giudizioso.

In America e in tutto l’Occidente, l’educazione alla libertà fondata su un ideale di autogoverno e la corrispondente aspirazione a limitare l’impulso tirannico che spesso anima le azioni sia degli individui sia di intere società, ha subito un forte attacco ed è stata ampiamente rimossa. Al suo posto si è radicata un’educazione al “multiculturalismo”, alla “diversità” e alla cosiddetta “politica dell’identità”. Questi approcci non solo negano l’esistenza di un ricorso razionale agli appelli universali alla giustizia, ma insistono sul fatto che le percezioni di offesa di un individuo o di un gruppo dovrebbero sostituire gli appelli a una comprensione condivisa della giustizia come vincolo al potere tirannico. Questo sforzo ha portato inevitabilmente all’ascesa della “politica dell’identità” – l’affermazione della priorità dell’esperienza individuale e di gruppo dell’offesa, del danno e della lesione come criterio per valutare

l'allocazione del potere politico e delle risorse. Poiché l'istruzione superiore ha in gran parte abbandonato un fondamento nell'indagine filosofica e teologica – indicato in parte dall'abbandono di queste discipline come requisiti per una laurea nella maggior parte dei campus e, in un numero crescente di scuole, da una significativa riduzione di tali facoltà e persino dall'eliminazione di tali discipline e dalla loro sostituzione con vari dipartimenti di “studi” sull'identità – le istituzioni sono ora soggette a un diverso insieme di correnti filosofiche senza comprendere le loro fonti, la loro traiettoria e il profondo pericolo che rappresentano per l'autogoverno e per evitare la tirannia. L'appello dominante al “male” da parte dei gruppi identitari indica lo spostamento della “giustizia” e quindi la sostituzione di Platone, Aristotele e di Aquino con le correnti filosofiche inaugurate soprattutto nel XIX secolo dal paradigmatico filosofo liberale John Stuart Mill. La conseguenza di questo cambiamento – sempre più visibile in tutto il mondo accademico – è l'abbandono dello sforzo di coltivare standard di giustizia. Tali sforzi sono stati sostituiti da una forma di liberalismo sempre più tirannico, una forma tirannica che non è una contraddizione del liberalismo, ma il suo compimento.

John Stuart Mill cercò notoriamente di sostituire le ragioni dell'esercizio del potere politico basate sull'appello a standard oggettivi di giustizia e di diritto con giustificazioni più minimaliste, basate sullo standard del danno percepito fatto da una persona a un'altra. Così, le leggi e le norme basate sull'appello a standard oggettivi di come si dovrebbe vivere dovevano essere sostituite da standard minimalisti che sostenevano che tutte le credenze, le parole, gli atti e le azioni dovevano essere permessi fino a quando e a meno che qualcuno o alcuni non fossero stati danneggiati da tali attività. Eroe del libertarismo, il principio di Mill prometteva una radicale riduzione delle leggi e persino delle norme consuetudinarie informali che esistevano a causa di codici morali basati

sulla fede nel Giusto o nel Bene o nell'Equo. In questo famoso passaggio del suo saggio del 1859 *Sulla libertà* Mill scriveva:

L'obiettivo di questo saggio è quello di affermare un principio molto semplice, in grado di governare in modo assoluto i rapporti della società con l'individuo in materia di coercizione e controllo, sia che i mezzi utilizzati siano la forza fisica sotto forma di sanzioni legali, sia che si tratti della coercizione morale dell'opinione pubblica. Questo principio è che l'unico fine per cui gli uomini sono giustificati, individualmente o collettivamente, a interferire con la libertà d'azione di qualcuno di loro, è l'autoprotezione. L'unico scopo per cui il potere può essere giustamente esercitato su qualsiasi membro di una comunità civile, contro la sua volontà, è quello di prevenire danni ad altri. Il suo bene, fisico o morale, non è un motivo sufficiente. Non può essere giustamente costretto a fare o a non fare perché sarà meglio per lui, perché lo renderà più felice, perché, secondo l'opinione degli altri, farlo sarebbe saggio o addirittura giusto...

L'unica parte della condotta di un individuo, per la quale egli è responsabile nei confronti della società, è quella che riguarda gli altri. Nella parte che riguarda solo sé stesso, la sua indipendenza è, di diritto, assoluta. Su sé stesso, sul proprio corpo e sulla propria mente, l'individuo è sovrano²⁴.

L'argomentazione di Mill è diventata istintivamente accettata da quasi tutti gli esseri umani moderni che vivono in una democrazia liberale. Qualunque legge, politica o norma che possa limitare o indirizzare il comportamento individuale in nome di un bene oggettivo viene immediatamente contestata sulla base del fatto che nessuno viene "danneggiato" quando gli individui agiscono secondo le loro preferenze. Sia in ambito economico (ci dovrebbero essere vincoli alle scelte economiche, come le leggi che regolano lo *Shabbat*?), sia in ambito sociale (si dovrebbe limitare la pornografia?), sia soprattutto oggi

nel campo della sessualità umana (si dovrebbe concedere al matrimonio omosessuale lo stesso status giuridico del matrimonio tra un uomo e una donna?), la sfida lanciata a qualsiasi sforzo per limitare o indirizzare il comportamento prende inevitabilmente la forma del “principio del danno” di Mill: la richiesta di dimostrare che le persone potrebbero essere danneggiate dalle scelte individuali di un’altra persona. In assenza di tale prova, ci aspettiamo che emerga un ordine libertario supremo sia in ambito economico che sociale.

L’obiettivo di Mill era quindi quello di passare da una società densa di norme sociali e persino di leggi che cercavano di “rendere gli uomini morali” a una società in cui gli individui sarebbero stati massimamente liberi dal giudizio della società. Il suo obiettivo era quello di promuovere, come lui stesso li chiamava, “esperimenti di vita” per soddisfare “l’utilità nel senso più ampio, fondata sugli interessi permanenti dell’uomo come essere progressivo”. Mill riteneva che l’individuo creativo avesse bisogno di protezione dalle costrizioni della “consuetudine” e della “massa”, cioè l’individuo libero di pensare e di agire doveva essere liberato da quasi tutte le forme di costrizione e ordine sociale. All’interno di un’etica sempre più individualista, qualsiasi affermazione “oggettiva” di “danno” divenne dubbia, comprese tutte le forme di danneggiamento tranne quelle più ovvie, come le lesioni fisiche²⁵. Mentre, per un certo periodo, l’ordine sociale e politico guardava alle scienze sociali per fornire informazioni sui danni sociali derivanti da una libertà individuale illimitata, alla fine anche le invocazioni di tali risultati “scientifici” sarebbero state ampiamente respinte se in contrasto con l’obiettivo primario di promuovere “esperimenti di vita”²⁶. L’accertamento del “danno” era un compito sempre più determinato dagli occhi di chi guardava – o di chi accusava – con

un vantaggio speciale dato ai gruppi identitari la cui filosofia di fondo poteva essere dimostrata in linea con l'approvazione di Mill degli "esperimenti di vita". Mentre alcuni individui appartenenti a gruppi razziali storicamente oppressi hanno senza dubbio una profonda rivendicazione morale dovuta a danni collettivi, lo sforzo di allineare questi gruppi con chi rivendica danni dovuti a identità sessuali libertarie – in particolare attraverso le teorie dell'"intersezionalità" – è in linea con la direzione liberazionista e *milliana* del nostro attuale sistema educativo e politico. L'attrazione per l'identità come unico mezzo per invocare la presenza di un "danno" segue l'abbandono degli sforzi per definire il "bene" attraverso la filosofia e la teologia, degli sforzi per determinare il danno collettivo attraverso studi empirici nelle scienze sociali e, invece, per localizzare il danno negli occhi di chi guarda.

Questa è sempre stata l'effettiva e ultima fonte di potere per le espressioni più radicali degli "esperimenti di vita": l'accusa di danno non solo contro chiunque sia percepito come giudicante, ma anche contro chiunque non approvi apertamente e pubblicamente ogni e qualsiasi "esperimento". Un tempo si riteneva che il "principio del danno" fosse la riduzione della libertà, un appello minimalista che sarebbe stato utilizzato soprattutto per impedire l'esercizio del potere politico in campo morale. Tuttavia, nella sua logica più profonda era insito il suo potenziale, e inevitabile, utilizzo come strumento aggressivo di dominio e persino di potere tirannico. Lungi dall'essere un freno al potere tirannico era il mezzo ultimo per dare potere agli "sperimentatori" rispetto a coloro che ritenevano che dovessero esserci dei limiti allo smantellamento libertario di tutte le norme e al conseguente sconvolgimento sociale causato da forme di sperimentazione sempre più estreme. Ne è testimonianza il fatto che il movimento della "politica dell'identità" abbia gravitato intorno al criterio di Mill nell'espandere gli sforzi per invocare il

potere istituzionale a favore della promozione del suo *ethos* liberazionista. Il frequente ricorso degli studenti al linguaggio del “danno”, la paura delle “microaggressioni”, la necessità di “contenuti sensibili”, la richiesta di “spazi sicuri” e l’ansia generale di sentirsi “al sicuro” nei campus universitari hanno pervaso l’ambiente culturale generale. Queste invocazioni sembrano in superficie *difensive*, riecheggiando le invocazioni minimaliste del “principio del danno”. Ma in realtà, le loro invocazioni sono chiaramente *aggressive*, in quanto invocano specificamente l’intervento del potere – sia esso semiprivato (ad esempio, aziendale o collegiale) o pubblico – per prevenire rivendicazioni altamente soggettive di “danno” psicologico o percepito e quindi per imporre un’etica sempre più liberticida. La volontà sempre più visibile di imporre il riconoscimento di “esperimenti di vita” è sperimentata da coloro che rifiutano, o addirittura sbagliano, i pronomi preferiti dei loro interlocutori. Essere “chiamati male”²⁷ o “chiamati con il *deadname*”²⁸ significa essere danneggiati e, in linea con *l’ethos milliano*, sul malfattore può essere fatta scendere tutta la forza e il potere dello Stato e dei suoi agenti semipubblici e semiprivati.

L’ironia più profonda è che lo stesso Mill credeva che la sostituzione del criterio del “proprio bene morale o fisico” con uno standard più minimalista di “danno” avrebbe promosso una società basata sulla libertà che richiede l’esercizio di forme minime di coercizione. Ciò che gli eredi di Mill hanno scoperto è che il loro stesso motivo di giustificazione del potere politico – l’invocazione del “danno” – può essere esteso quasi illimitatamente quando viene invocato come rivendicazione soggettiva basata sull’identità, in particolare nella misura in cui l’identità può essere collegata alla promozione di un’etica individualista di “esperimenti di vita”. Queste rivendicazioni, a loro volta, vengono ora utilizzate per dispiegare il potere dello Stato e di un numero crescente di potenti entità private, come le aziende, per smantellare

ogni minimo residuo di norme tradizionali e sono sempre più dirette a delegittimare l'espressione stessa del credo nei limiti degli "esperimenti di vita". Questi sforzi sono diretti in modo particolare e instancabile verso i conservatori di vario genere, e soprattutto verso i cristiani ortodossi di varie denominazioni, che rimangono quasi l'unico gruppo esistente che rifiuta in tutto o in parte l'etica liberista individuale e la supremazia della scelta e dell'"auto-modellazione". Il risultato è l'ascesa di una nuova forma visibile di tirannia, apparentemente paradossale: un liberalismo illiberale che pretende e vuole esercitare il potere senza alcun limite interno.

Le università, nate con la convinzione che una civiltà debba proteggere la libertà attraverso la coltivazione di principi di giustizia e di virtù, sono oggi in prima linea nel promuovere nuovi principi di dispotismo. Ma sono solo il trampolino di lancio per coloro che porteranno questi insegnamenti nella società in generale.

Un nuovo tipo di tirannia

Le università d'élite e i loro imitatori sono i luoghi di formazione della nuova élite ma, per la maggior parte dei laureati, non la loro destinazione finale. Piuttosto, questi centri di accreditamento sono i trampolini di lancio per un'élite manageriale che andrà a occupare posizioni critiche in istituzioni chiave, dalla burocrazia alle imprese, dallo spettacolo alle ONG, dai media al giornalismo, dall'arte all'architettura. Alcuni rimarranno nell'accademia, un luogo di notevole conformità intellettuale, dove assumeranno il ruolo di formare l'élite. Queste istituzioni educative contribuiscono a plasmare le visioni del mondo e le aspettative della classe dirigente, che poi si dispiegherà in una varietà di ambienti in cui queste lezioni arriveranno a modellare la maggior parte delle principali organizzazioni che governano la vita quotidiana:

burocrazie governative, studi legali, media, giornalismo, gestione dello sport aziendale, istituzioni filantropiche, uffici e consigli di amministrazione aziendali. Come ha scritto Andrew Sullivan, “ora viviamo tutti in un campus”²⁹. La forma di governance esercitata da queste istituzioni leader è in linea con gli impegni dominanti rafforzati negli ambienti universitari d’élite. I meritocratici si sono guadagnati il loro status, superando gli ostacoli attraverso la negoziazione di un rigoroso processo di accreditamento, la disciplina necessaria per esibirsi in contesti accademici e preprofessionali, e i primi anni di lavoro per ridurre il debito mentre continuano uno stile di vita collegiale post-laurea. Nel frattempo, i non accreditati, la classe operaia, gli abitanti dell’economia dei servizi, la classe dei servitori dei neoaristocratici e, in generale, i lavoratori non laureati, si sono guadagnati il disprezzo per una serie di mancanze morali legate al loro status economico, derivanti dall’incapacità di raggiungere gli obiettivi prefissati, per le patologie sociali che si ritengono meritate e, soprattutto, per i punti di vista benpensanti su razza, genere, sessualità e riproduzione³⁰. L’obiettivo della civiltà liberale moderna è l’espressività individuale e l’autorealizzazione, e coloro che non riescono a raggiungere questo status vengono abbandonati; invece coloro che rifiutano espressamente questi obiettivi in nome di norme più antiche sono sommariamente bollati come bigotti e zeloti. Poiché la resistenza residua a questo progetto di civilizzazione è stata sempre più isolata a varie tradizioni religiose cristiane e ortodosse, si è sviluppato un distinto astio nei confronti dei credenti religiosi, con un’esibizione sempre più aperta di disapprovazione culturale e di potere diretta contro queste credenze più tradizionali. Dalle pagine delle discussioni di J. S. Mill sul “principio del danno” è nata una nuova forma titanica di potere e controllo in cui gli individui più potenti della moderna società liberale, che controllano le principali leve del controllo sociale,

politico ed economico nelle sue principali istituzioni, estendono ed espandono il loro potere attraverso il dominio su coloro che si collocano ai margini, sostenendo di essere i veri oppressori.

Questo potere combina sempre più le forze del progressismo liberale sia nella sua dimensione economica che in quella culturale. Questa combinazione è testimoniata dall'uso crescente del potere economico diretto per promuovere posizioni culturalmente progressiste e liberticide. Nelle prime fasi del liberalismo, il "mercato" esercitava un'influenza indiretta attraverso l'"appiattimento" dei confini e delle frontiere, la mercificazione di tutte le forme culturali e l'introduzione delle forze di mercato in ogni ambito della vita³¹. Le due facce del liberalismo – quella economica e quella sociale – si rivelano identiche, monolitiche e desiderose di dispiegare il potere in nome dell'espressione individuale. Il loro potere assume percettibilmente la forma di una forza inattaccabile da parte di una minoranza oligarchica capace di distruggere efficacemente gli avversari attraverso l'esercizio del potere economico, dell'opinione pubblica e della reputazione professionale. Il controllo effettivo delle istituzioni politiche è adiacente a questo potere e, laddove si incontra una resistenza democratica, essa incontra questa nuova egemonia su un campo di battaglia impari.

Un esempio particolarmente istruttivo della nuova egemonia si è manifestato nel 2015, quando lo Stato dell'Indiana ha approvato un *Religious Freedom Restoration Act* (legge per la tutela della libertà religiosa) modellato su di una legge federale già esistente e su leggi statali simili in altri venti Stati³². Le leggi RFRA hanno esteso quelle che erano state ampie protezioni per i gruppi religiosi da indebiti oneri legislativi governativi, a partire dall'approvazione quasi unanime della RFRA federale nel 1993, in risposta alla decisione della

Corte Suprema nella causa *Employment Division v. Smith*, in cui si affermava che i gruppi di nativi americani non erano esenti dall'applicazione generale della legislazione che vietava l'ingestione di droghe illegali, comprese le droghe allucinatorie come il peyote, utilizzato nelle cerimonie religiose tradizionali dei nativi americani. L'RFRA ha quindi "ripristinato" quella che era stata la presunzione che i gruppi religiosi non dovessero essere indebitamente gravati dalla legislazione o dai diktat amministrativi del governo, limitando di fatto la presunzione di autorità governativa sulla religione che derivava dalla decisione dell'*Employment Division*. L'Indiana ha approvato una versione simile dell'RFRA nel 2015, ma a quel punto la libertà religiosa era diventata un punto d'incontro nelle guerre culturali, interpretata dai sostenitori del matrimonio gay come un modo per proteggere i cristiani dall'offrire servizi commerciali alle cerimonie di matrimonio gay. Negli anni successivi, una serie di casi di alto profilo, alcuni dei quali riguardavano panettieri e fotografi che citavano la loro fede come motivo per non partecipare e quindi sancire i matrimoni omosessuali, avevano spinto in modo decisivo l'opinione pubblica progressista contro le leggi RFRA³³. L'approvazione da parte dell'Indiana di un RFRA statale divenne una controversia nazionale.

Diversi leader politici hanno condannato la decisione dell'Indiana, tra cui il governatore del Connecticut Dannel Malloy, che ha vietato i viaggi finanziati dallo Stato in Indiana, nonostante il Connecticut avesse una legge RFRA in vigore³⁴. Ma non è stata la condanna politica da parte di altri Stati o di personalità politiche nazionali a mettere a rischio l'RFRA dell'Indiana, bensì le minacce economiche e di reputazione. Importanti aziende, tra cui Apple, Salesforce (con una presenza sostanziale a Indianapolis), Eli Lilly e Angie's List, hanno minacciato di ridurre o ritirare la loro presenza economica dallo

Stato.³⁵

L'editorialista del "The New York Times" Frank Bruni ha notato la tendenza generale del sostegno delle imprese alle cause progressiste – tra cui i matrimoni gay e le pratiche e le politiche permissive in materia di immigrazione – e non ha risparmiato elogi per colossi aziendali come Apple, Amazon e Facebook in un articolo del 2015 intitolato "The Sunny Side of Greed" (Il lato positivo dell'avidità)³⁶. Ha osservato che queste imprese agiscono nel loro interesse assicurandosi che "le leggi e le usanze locali non impediscano loro di attrarre e trattenere la migliore forza lavoro". Bruni riconosceva che il capitalismo necessariamente sposta le pratiche e le credenze locali a favore di un'etica commerciale universalizzata, e notava con favore che le aziende erano spesso più progressiste dei luoghi in cui erano insediate e a cui cercavano di vendere i loro beni e servizi. In questi casi, l'esercizio del crudo potere aziendale era da preferire alla legittima governance politica; da qui lo spettacolo di un portavoce della sinistra che elogia le aziende rispetto alla democrazia, poiché esse mostrano "una maggiore sensibilità alla diversità, alla giustizia sociale e alle mutevoli correnti del sentimento pubblico di quanto spesso riescano a fare i legislatori". Bruni ha citato con entusiasmo il consulente Bradley Tusk, il quale ha osservato che tali aziende sono "in ultima analisi più sensibili a un gruppo più ampio di elettori – i clienti – di quanto non lo siano i politici". L'etica del consumatore, alimentata e plasmata dagli impegni aziendali, era ora considerata più fondamentale del tipo di convinzioni e disposizioni necessariamente modellate da una vita civica e politica condivisa. Si trattava di un'approvazione dell'influenza aziendale e persino del dominio quando la democrazia non si conforma alle priorità liberali.

Questo elogio della politica aziendale illuminata può essere validamente

accostato al discredito nei confronti di una piccola azienda a conduzione familiare che si è trovata dall'altra parte delle narrazioni approvate. Mentre Apple e Amazon hanno ricevuto le lodi degli editorialisti del "The New York Times", una pizzeria a conduzione familiare in un centro commerciale di Walkerton, nell'Indiana, economicamente difficile, è diventata il volto pubblico del tipo di "odio" che persone come Bruni credevano sarebbe stato protetto dalla legge RFRA dell'Indiana. Alla ricerca di una "pistola fumante" che dimostrasse che l'RFRA dell'Indiana non era altro che una copertura per il "bigottismo", un'intraprendente giornalista locale si è recata nella piccola e disagiata cittadina di Walkerton, alle porte di South Bend, dove ha riportato la risposta dei proprietari di Memories Pizza in merito alla loro opinione sull'RFRA. Pur affermando chiaramente che l'attività non avrebbe negato il servizio a nessuno, una figlia dei proprietari ha dichiarato che, in quanto cristiani, non avrebbero voluto organizzare un matrimonio gay. Il rapporto ha riportato la risposta della figlia del proprietario a una domanda puramente speculativa. Nessuno aveva richiesto il catering a questo ristorante.

Non è stato specificato che, se avessero rifiutato il catering di un matrimonio gay, l'RFRA avrebbe semplicemente dato ai tribunali un mezzo per bilanciare le rivendicazioni legali di Memories Pizza nei confronti di qualsiasi coppia (gay o etero) che avrebbe potuto – in un mondo bizzarro – chiedere a una pizzeria di un centro commerciale di striscia la notizia del proprio matrimonio. È irrilevante che l'intera "storia" sia stata costruita intorno a un'ipotesi poco plausibile. L'ondata di furia e di denunce sui vari siti web collegati al ristorante è stata rapida, implacabile, feroce e devastante. Non è stato detto che questa azienda operava in una città decaduta e impoverita, che aveva visto l'America corporativa ed entrambi i partiti distruggere la sua base economica. I poteri aziendali, in combinazione con l'ideologia globalizzante di entrambi i partiti,

hanno promosso una politica economica che ha contribuito a sventrare il cuore manifatturiero dell'America a favore di mercati del lavoro a basso salario all'estero, di manodopera immigrata a basso salario all'interno e dell'automazione. I progressisti di tutto il Paese hanno pubblicato su Yelp recensioni di un ristorante marginale a migliaia di chilometri da casa loro, descrivendo i suoi proprietari come “*inbreds*” ovvero incestuosi e slogan del tipo “BFE, Indiana tra WhoGivesASh!t e AintNobodyGahtTime4Dat”.

Una folla online ha chiesto la distruzione economica di una pizzeria a conduzione familiare in un centro commerciale per un incidente che non si è mai verificato e che potrebbe o meno aver superato il giudizio di un giudice. Più in generale, il peso combinato delle corporazioni più ricche e potenti della nazione si è abbattuto sullo Stato dell'Indiana in risposta a una legge legittima e democraticamente promulgata che esisteva in molti altri Stati e nella nazione. In entrambi i casi, l'élite del potere ha dimostrato che i “valori tradizionali” dell'elettorato della classe operaia dovevano essere distrutti, sia che fossero espressi attraverso una legge, una piccola impresa o anche un commento passeggero catturato da un giornalista o in un video. In ogni caso, anche solo per sostenere intimamente la convinzione che era stata operativa nella cristianità per quasi due millenni, e altri millenni prima del cristianesimo – il matrimonio è un patrimonio di un uomo e di una donna – si minacciava di distruggere una famiglia, un'azienda e persino uno Stato politicamente sovrano. L'asimmetria di potere era sorprendente, eppure aziende del calibro di Salesforce e del “The New York Times” che imponevano il potere sostenevano di combattere gli oppressori, come la famiglia proprietaria di Memories Pizza.

La decisione dei leader aziendali di prendere posizione politica su una questione controversa è quindi di grande importanza. Storicamente le aziende e i leader commerciali hanno cercato di evitare dichiarazioni e annunci politici,

riconoscendo che tali dichiarazioni hanno l'effetto di alienare inutilmente i potenziali clienti. Le aziende vivono nel costante timore di una cattiva pubblicità, che può rovinare un marchio accuratamente costruito con milioni di dollari di advertising e promozione. Perché entrare in un acceso dibattito politico e allontanare inutilmente metà dei propri clienti? Attraverso questo episodio, e altri simili, siamo testimoni della crescente alleanza tra l'economismo libertario del liberalismo classico e quello sociale sperimentale del liberalismo progressista: il matrimonio tra John Locke e John Stuart Mill, per così dire. L'ideologia progressista, che si manifesta sempre più negli attori economici più ricchi e potenti del mondo, è profondamente allineata con l'espressivismo individuale di una classe dirigente definita dalla mobilità, dalla flessibilità etica, dal liberalismo (sia economico che sociale), da una mentalità consumistica in cui la scelta è fondamentale e da una visione "progressista" in cui il rapido cambiamento e la "distruzione creativa" sono le uniche certezze. Sono riusciti a rovesciare un atto legislativo di un'entità politica sovrana, non persuadendo i suoi cittadini, ma armando i suoi leader politici con la minaccia di devastazione economica e di distruzione indiscriminata della reputazione. Sono riusciti ad aggirare la volontà democratica dei cittadini dell'Indiana in nome della "democrazia". Lo hanno fatto per portare avanti la visione del bene umano della classe dirigente a scapito, e con l'intenzione di distruggere, i "valori tradizionali" dei cittadini svantaggiati, poveri e medi in una situazione economicamente precaria nella città di Walkerton, nel Midwest. Lo hanno fatto sostenendo di proteggere gli impotenti e minacciando la distruzione di coloro che si aggrappano a una vita precaria alla periferia del moderno progresso americano. Memories Pizza è stata condannata per il sostegno anche solo teorico al "matrimonio tradizionale"; Apple ed Eli Lilly sono state elogiate per aver annullato una legge democratica debitamente promulgata.

Si è creata una completa asimmetria di potere tra l'élite progressista e le entità che sostenevano i "valori tradizionali", sia che si trattasse di Stati relativamente deboli, come l'Indiana, sia di piccole imprese a conduzione familiare, come Memories Pizza. Gli impotenti sono stati etichettati come oppressori da personaggi come Apple, Amazon, Microsoft e il "The New York Times". Mentre il potere, la ricchezza e l'influenza di coloro che fanno parte del "partito del progresso" sono penetrati in ogni istituzione umana, è diventato fondamentale eliminare ogni traccia di opposizione. Ciò che era stato presentato come una "scelta" nelle fasi iniziali del progressismo – la scelta di essere liberi e individui che si creano da soli – era ora sempre più un requisito, imposto all'ultima resistenza a questo imperativo. Le imprese hanno abbandonato il loro tradizionale atteggiamento di evitamento delle posizioni politiche a favore dell'autonomia e dell'autodeterminazione. Ciò è avvenuto soprattutto in prima linea nelle guerre culturali sulla sessualità umana, con le aziende schierate a favore dei matrimoni gay, dei diritti dei transessuali e della "salute riproduttiva". Gli sforzi di Mill per proteggere gli "esperimenti di vita" limitando il "dispotismo della consuetudine" si sono trasformati in un requisito positivo per costringere tutti a credenze espressioniste, eliminando ogni residuo di credenza autolimitante. Tutti erano ora schierati contro il "tradizionalismo" della famiglia naturale.

Quest'ultima fase della rivoluzione modernista e progressista è oggi particolarmente visibile nell'ascesa del "capitalismo woke", che combina l'individualismo radicale, l'anti-cultura e il rovesciamento rivoluzionario delle istituzioni tradizionali nel potere politico corporativo contemporaneo, esercitato non solo contro i credenti religiosi, ma anche contro gli attori politici sovrani. Questi poteri operano come un regime politico non ufficiale, plasmando l'orizzonte dell'umanità contemporanea e sfruttando le proprie

risorse e il potere di plasmare la percezione per demolire l'opposizione politica. Mentre una generazione precedente di aziende come Standard Oil e Carnegie Steel era in prima linea nell'estrarre risorse e conquistare il mondo naturale, le aziende di oggi come Apple, Netflix e Facebook (o Meta) promuovono allo stesso tempo un'esperienza disincarnata del mondo e dell'individuo, sostenendo al contempo cause politiche il cui risultato finale è la conquista dell'ultima frontiera della natura: il corpo umano. Ciò che l'estrazione dei combustibili fossili ha offerto all'umanità, la liberazione dal territorio, dai compiti umili, dall'esperienza del mondo nelle sue forme diurne e annuali, oggi è avanzata attraverso le tecnologie della realtà virtuale, menti gnostiche che non hanno più bisogno del corpo per comunicare, un flusso costante di eccitazione e distrazione. Il loro schietto impegno nelle cause di liberazione sessuale è un'ulteriore estensione della liberazione inaugurata dalle precedenti tecnologie del progressismo. E, come la fiducia di quei progressisti di alcuni secoli fa che credevano che nessuna conseguenza negativa sarebbe derivata dalla costante combustione di combustibili fossili, così anche i progressisti di oggi abbracciano e acclamano il nuovo *ethos* liberista – persino lodando “il lato positivo dell'avidità” – come una via moralmente pura al progresso e alla perfezione.

Siamo testimoni dell'emergere di una combinazione perversa di nuove e vecchie forme di tirannia: né la cruda imposizione del potere di pochi che si traduce nella miseria di molti, né il dispotismo morbido di uno Stato paternalista che mantiene i suoi cittadini in uno stato di infantilismo permanente, ma l'imposizione forzata di un espressivismo radicale alla popolazione da parte dell'élite di potere. In un matrimonio tra liberalismo classico e progressista, l'indifferenza richiesta verso le opinioni altrui diventa la celebrazione obbligatoria dell'espressivismo individuale, la coalizione finale

della scelta anticulturale e rivoluzionaria del consumatore come filosofia umana predefinita. Un'alleanza scellerata tra Stato progressista e mercato libertario impone oggi l'adozione della scelta capitalista del consumatore su ogni aspetto della vita; l'individualismo radicale e l'espressivismo come marcatori della liberazione umana; e un costante *ethos* rivoluzionario che inquieta e destabilizza le prospettive di ordine e stabilità, in particolare tra le classi lavoratrici.

È sorprendente che l'opposizione a questa nuova tirannia provenga in larga misura dalla classe operaia, in particolare da coloro il cui lavoro tende a essere tangibile e concreto – in contrasto con la “classe del laptop” – e che tendono a non considerare il mondo come una piattaforma di lancio fungibile, ma piuttosto come una casa ereditata. Questo scontro non è tra i due partiti del liberalismo, ma tra un ampio partito del progresso e un ampio partito del conservatorismo. Il partito del progresso – come il partito definito dal suo impegno per un governo di élite illuminate contro le minacce poste dai “molti” – oggi cerca la soppressione politica, culturale, economica e sociale della sua opposizione. Dal punto di vista di questo nascente partito del conservatorismo, la risposta non è l'eliminazione dell'élite (come immaginava Marx), ma la sua sostituzione con una serie di élite migliori. La cosa più necessaria è un allineamento tra élite e popolo, non il dominio dell'una sull'altro. A tal fine, è necessario rinnovare una forma di conservatorismo più vecchia e dimenticata, ma migliore, che cerchi il miglioramento reciproco sia dell'élite che del popolo.

PARTE SECONDA

IL CONSERVATORISMO COME BENE
COMUNE

CAPITOLO 3

UN BENE COMUNE

I conservatori preferiscono poche cose al dibattito sulla natura del conservatorismo. I libertari discutono con i conservatori sociali; i falchi militari sono in disaccordo con gli isolazionisti; i liberali di destra discutono intensamente con i critici post-liberali del liberalismo. Una conclusione che si potrebbe facilmente trarre da questi interminabili dibattiti è che il conservatorismo è un camaleonte, che assume le caratteristiche della società e dell'ordine politico circostante. Sembra essere nient'altro che un'etichetta per una posizione incessantemente mutevole, che misura le sue posizioni in relazione ai cambiamenti che avvengono in tempi e luoghi diversi. A differenza del liberalismo – che, con tutti i suoi molteplici significati, può indicare una filosofia distintiva, particolari architetti filosofici e principi duraturi – il conservatorismo viene non di rado descritto come uno stato d'animo o una disposizione.

Il conservatorismo sembra inoltre descrivere solo una posizione relativista rispetto alla natura e alla velocità delle correnti esistenti. Ciò che viene “conservato” dipenderà dalle sfide contemporanee. Così, mentre negli anni Settanta i conservatori americani cercavano di proteggere le forme pubbliche di espressione religiosa – come la preghiera a scuola e l'esposizione dei Dieci Comandamenti o dei presepi negli edifici pubblici – oggi è più probabile incontrare conservatori che si autodefiniscono difensori della “libertà religiosa”, cioè della difesa di forme relativamente private di espressione religiosa che dovrebbero essere libere da interferenze statali. Allo stesso modo, nelle generazioni precedenti, “conservatorismo” poteva significare un rigido controllo del comportamento e del linguaggio, compresi i limiti alla blasfemia,

all'oscenità e alla pornografia, mentre oggi molti conservatori sono ardenti difensori della "libertà di parola", ispirandosi principalmente alle argomentazioni dell'arci-filosofo liberale John Stuart Mill¹. Ciò che viene "conservato" tenderà a dipendere dagli sviluppi contemporanei più che da un insieme di posizioni o impegni permanenti.

Così, dopo il trionfo degli Stati Uniti e della democrazia liberale sul fascismo nella Seconda Guerra Mondiale e la successiva opposizione degli Stati Uniti al comunismo dell'Unione Sovietica, l'evoluzione del conservatorismo americano durante i decenni della Guerra Fredda ha assunto una posizione relativa agli sviluppi del liberalismo. Ciò che venne definito "conservatore" erano posizioni non allineate al liberalismo progressista, al socialismo o al comunismo. Contro il socialismo e il comunismo, il conservatorismo americano adottò la visione liberale classica della proprietà come diritto individuale prepolitico e inviolabile; e contro la "morbidezza" della sinistra nei confronti del comunismo e le sue critiche alla guerra del Vietnam, il conservatorismo arrivò ad abbracciare forme più aggressive di militarismo anticomunista, spesso avvolte nelle vesti rosse, bianche e blu di un patriottismo sgargiante. Il conservatorismo americano del dopoguerra non solo abbracciò il liberalismo, ma sviluppò una serie di atteggiamenti e una varietà di istituzioni che propugnavano la posizione secondo cui gli Stati Uniti erano originariamente, e quindi più realmente ed essenzialmente, una nazione liberale "classica". Il conservatorismo poteva dichiarare fedeltà e patriottismo all'America non come esisteva allora, o anche come sarebbe potuta esistere in passato, ma a un insieme di idee e principi liberali che, a suo dire, costituivano la vera filosofia portante dell'America.

Questo autodefinito "conservatorismo" negli Stati Uniti si è sposato con le

narrazioni americane dell'eccezionalismo nazionale, del progresso e di un destino manifesto che ora assumeva aspirazioni globali. La sua filosofia di base ha spesso governato negli anni della globalizzazione guidata dagli americani, sia per la creazione di mercati globalizzati sia per l'estensione del potere militare, finanziario e culturale americano nel mondo. Sebbene il dominio conservatore sia stato occasionalmente interrotto da periodi di governo del liberalismo moderato e progressista, i suoi rappresentanti – come Bill Clinton e Barack Obama – hanno condiviso le convinzioni di base che abbracciano le varietà del liberalismo e, soprattutto, l'aspirazione di un'umanità in costante progresso verso la libertà, la prosperità e la felicità, sia essa variamente perseguita in termini economici, sociali, biologici, terapeutici o morali.

Per quanto riguarda gli aspetti fondamentali, quindi, il conservatorismo americano – come forma di liberalismo – era di fatto una filosofia progressista che esortava a rallentare il ritmo dei cambiamenti in ambito sociale, spesso dichiarando il proprio impegno nei confronti di varie posizioni sociali conservatrici. Tuttavia, tale posizione comportava anche una graduale modifica con l'avanzare delle norme liberali, come ad esempio l'abbandono dell'opposizione del conservatorismo al divorzio incondizionato, opposizione che ha cessato di essere un principio conservatore centrale quando, secondo la logica dei principi liberali, la pratica è diventata ampiamente accettata come caratteristica di base di un regime liberale. Oggi – con un numero considerevole di politici repubblicani che votano a favore della codificazione legislativa della decisione della Corte Suprema di richiedere a tutti gli Stati di riconoscere il matrimonio tra due omosessuali – gli obiettivi sembrano essersi spostati di nuovo, come riflesso non solo del cambiamento dell'opinione pubblica, ma anche della base liberale del conservatorismo americano². Inoltre, l'incrollabile sostegno del liberalismo di destra al libero mercato, idealmente

non ostacolato da regolamentazioni e limiti politici, si è spesso tradotto in sconvolgimenti economici e cambiamenti vertiginosi che hanno minato la stabilità delle stesse istituzioni sociali che i conservatori sostenevano di apprezzare, tra cui la famiglia, la comunità e le istituzioni religiose. Il conservatorismo sembra quindi essere nient'altro che un impegno a rallentare il ritmo del cambiamento – anche se in gran parte nel settore sociale – mentre, allo stesso tempo, insiste su condizioni di cambiamento accelerato nel settore economico.

Questa conclusione – che il “conservatorismo” è in gran parte un'etichetta variabile che riflette una posizione relativista che non può, di fatto, portare a impegni o sforzi per conservare qualcosa di sostanziale – potrebbe indurre chiunque sia interessato alla “conservazione” a rifuggire l'etichetta. Inoltre, il suo bagaglio politico odierno – associato a figure politiche come Donald Trump, che suscita repulsione in almeno la metà della popolazione non solo degli Stati Uniti, ma di tutto il mondo – e il suo status generale disdicevole nei circoli d'élite suggerirebbero che un'etichetta così polarizzante dovrebbe essere abbandonata da chiunque voglia esplorare un'alternativa al liberalismo.

Eppure, rimane nel bene e nel male, la miglior descrizione di una posizione che, intesa come insieme di impegni sostanziali, si oppone fundamentalmente al liberalismo, compreso il “liberalismo classico” che ha assunto l'etichetta di “conservatore”. Sebbene questo approccio abbia legato in modo permanente il concetto di “conservatorismo” a una variante del “liberalismo”, il crescente riconoscimento che questo “conservatorismo liberale” non “conserva” in realtà apre una prospettiva di ridefinizione. L'etichetta stessa potrebbe essere riproposta nel tentativo di ricostituire gli elementi conservatori della tradizione pre-liberale, la tradizione politica del “bene comune” dell'Occidente. Questa tradizione, ovviamente, non si definiva “conservatrice”;

era semplicemente la tradizione dell'Occidente stesso. Ma era, per definizione, "conservatrice" nel senso che cercava una guida dal passato, sia dal punto di vista filosofico e storico, sia dal pozzo dell'esperienza. Questa tradizione si perpetuava attraverso il tempo e le generazioni, cercando di trasmettere la saggezza del passato al presente e al futuro. Incoraggiava progetti umani che trascendevano l'arco della vita, come dimostrano le grandi cattedrali d'Europa. Ma soprattutto, poiché questa tradizione era antecedente a qualsiasi fede ideologica nella promessa di progresso – che sarebbe diventata il segno distintivo della filosofia moderna a partire dall'avvento del liberalismo – l'etichetta "conservatore" riflette l'originale rifiuto della tradizione del bene comune nei confronti di un ordine sociale che sradica, trasforma e destabilizza. Continuità, equilibrio, ordine e stabilità, fondati sulle verità immutabili conoscibili attraverso la ragione umana e presenti anche nell'eredità cristiana dell'Occidente, erano tra i suoi impegni politici costitutivi.

Inteso come contrasto alla tradizione liberale moderna nel suo complesso – e non come espressione all'interno di essa – possiamo iniziare a vedere chiaramente come il progetto moderno persegua lo stesso fine: il progresso trasformativo. Attraverso il contrasto con il "conservatorismo del bene comune", è possibile vedere chiaramente che anche le apparenti differenze delle varie tradizioni moderne e progressiste sono legate da un accordo fondamentale sul senso della vita politica: il progresso. Ciò che cerco di distinguere come "conservatorismo del bene comune" mette in evidenza alcune caratteristiche coerentemente simili delle tre principali tradizioni politiche progressiste della modernità: il liberalismo classico, il liberalismo progressista e il marxismo.

Se il fine è coerente, questi filoni politici moderni abbracciano percorsi diversi verso il progresso trasformativo. In questo capitolo esploro come le tre

grandi tradizioni politiche progressiste dell'età moderna – il liberalismo classico, il liberalismo progressista e il marxismo – differiscano ma anche si sovrappongano. Fondamentalmente, ognuna di esse si oppone alla tradizione conservatrice premoderna del bene comune, anche più delle differenze che hanno l'una rispetto all'altra. Così, pur non essendo coordinate, queste tradizioni progressiste hanno comunque lavorato insieme per tenere a bada l'espressione premoderna di questa tradizione politica del bene comune (compreso un accordo implicito per descrivere uno dei loro membri con il nome di “conservatore”).

Il liberalismo classico, il liberalismo progressista e il marxismo, tutti in vario modo in lotta tra loro nell'età moderna, condividono tuttavia la caratteristica fondamentale di promuovere forme di progresso trasformativo. Non si dividono sul fine della politica, ma sui mezzi, il che ha comportato inevitabilmente lo schieramento tra “i molti” o “i pochi”. L'ordine liberale inizia con una preferenza per i “pochi” contro i “molti”, poiché ritiene che i “molti” si dimostrino il più grande ostacolo al progresso economico o sociale (secondo i rispettivi punti di vista del liberalismo classico e progressista). Pertanto, l'ascesa dell'“élite di potere” non è un “*bug*” accidentale dell'ascesa di un ordine liberale, ma una sua caratteristica inevitabile.

Mentre il marxismo è sorto nel rifiuto della preferenza liberale per il governo “d'élite”, ha mantenuto l'impegno del liberalismo per un progresso trasformativo, anzi *rivoluzionario*, che riteneva essere guidato principalmente dal *popolo* contro l'élite. Queste tre versioni del progressismo moderno *incoraggiano* la divisione della società – molti contro pochi, élite contro popolo – che la tradizione classica aveva cercato di riconciliare.

La somiglianza fondamentale tra queste tre tradizioni progressiste è

realmente visibile solo da un punto di vista esterno ad esse, cioè da una tradizione pre-progressista precedente. Concluderò la discussione di queste tre tradizioni “progressiste” sostenendo che un’alternativa genuina non si trova tra queste tre tradizioni moderne dominanti, ma al di fuori di esse, in una rinnovata tradizione politica conservatrice del bene comune le cui radici sono precedenti a tutte queste iterazioni del progetto progressista moderno.

Il primo progressismo: il liberalismo classico

Il pensiero moderno si basa su un assunto fondamentale: il progresso trasformativo è un obiettivo chiave della società umana. Gli esseri umani possono realizzare il loro potenziale di felicità individuale e soddisfazione collettiva solo attraverso l’opera del progresso, economico, sociale o di altro tipo. Secondo tutte e tre le versioni progressiste della filosofia politica moderna, *solo un segmento dell’ordine politico è orientato all’avanzamento del progresso* – i “pochi” o i “molti”, le élite o la popolazione – mentre *l’altro* elemento è sospetto per la sua tendenza a resistere ai cambiamenti apportati dal progresso.

In generale, il mondo moderno si è diviso politicamente sulla questione se il *popolo* o le *élite* fossero in grado di resistere al progresso, come forze del radicalismo o del conservatorismo. A seconda delle varie conclusioni su questa questione, le differenti tradizioni si sono divise su quale segmento dell’ordine politico dovesse governare con l’obiettivo di far avanzare il progresso. Il liberalismo, di entrambe le varietà, è la tradizione politica che inaugura il nuovo inquadramento e la nuova risposta all’antico problema del rapporto tra le classi. Il liberalismo diventa la tradizione e la pratica dominante in tutto l’Occidente moderno grazie all’affermazione, apparentemente vincente, che il “popolo” rappresenta un ostacolo al progresso e che, pertanto, è necessario

ideare nuove istituzioni, o reinventare quelle vecchie, per frenare la tendenza funesta della gente comune a ostacolare i progressi sperati. Il marxismo era in disaccordo con entrambe le varianti del liberalismo, ritenendo che la forza progressista nella società fosse “il popolo”, che doveva rovesciare il conservatorismo dei “pochi”.

Concentrandoci sulle due varianti del liberalismo, è essenziale riconoscere che, nonostante la sua fama, il liberalismo non è una filosofia politica egualitaria. Sebbene si tenda a pensare al liberalismo come al regime che ha rovesciato gli antichi privilegi, in particolare la vecchia aristocrazia, esso non mirava solo all’eliminazione dell’*ancien régime*, ma alla creazione di una nuova classe dirigente. In quanto tale, è probabile che sia nato fundamentalmente da una decisa paura e persino da un’avversione nei confronti dei “molti”, che rappresentavano una minaccia almeno pari a quella della vecchia aristocrazia, se non addirittura una sfida più consistente. Agli occhi dei primi liberali, la gente comune nutriva nei confronti della nuova ricchezza e della posizione di coloro che guidavano il nascente sistema capitalistico la stessa ostilità che molti in precedenza nutrivano nei confronti dei governanti dell’*Ancien Régime*. I primi liberali, preoccupati soprattutto della minaccia che i “molti” rappresentavano nei confronti di un regime che privilegiava la prospettiva di risultati economici diseguali, si appellavano spesso al consenso teorico del popolo per arginare la capacità popolare di limitare i diritti individuali. Ancora oggi, il “liberalismo classico” – che ha la massima somiglianza con il liberalismo fondativo della prima tradizione moderna – è particolarmente sospettoso nei confronti della democrazia maggioritaria, e alcuni dei suoi pensatori più libertari hanno costantemente rivisitato i dubbi sulle capacità di governo e sull’apparente ignoranza della gente comune, con annessi inviti a limitare la loro partecipazione alla politica, sia a livello istituzionale che informale³. Un

tratto distintivo del liberalismo è stato quindi lo sforzo di inaugurare una nuova élite al potere e di sviluppare strategie – istituzionali, culturali e di altro tipo – per limitare i “molti” che probabilmente non sarebbero stati altrettanto entusiasti delle conseguenze di una libertà economica illimitata.

Il liberalismo era unito nel ritenere che una nuova élite avrebbe dovuto essere una forza di avanzamento e di progresso in un mondo in via di modernizzazione. I liberali classici credevano nella possibilità di sprigionare l'energia e il talento delle persone dotate, soprattutto negli affari economici. John Locke, ad esempio, riteneva che la società avrebbe tratto beneficio se i governi avessero protetto il diritto essenziale di proprietà, consentendo di differenziare “l'operosità e la razionalità” dalla “cupidigia” dei “rissosi e litigiosi”. Locke osservò una società esistente in cui la differenziazione tra i molti e i pochi, aristocratici e contadini, non riusciva a identificare e premiare “gli industriosi e i razionali”⁴. Riordinando la società sulla base del talento e del successo, e aggiungendo così importanza al valore altrimenti latente del patrimonio materiale del mondo, Locke riteneva che potesse emergere una nuova e diversa élite. La protezione dei diritti di proprietà divenne fondamentale, promuovendo così la differenziazione dei talenti e la disuguaglianza della proprietà che Locke si aspettava di sviluppare.

I membri della nuova classe dirigente dovevano essere valorizzati per la loro produttività e inventiva. La proprietà non doveva più essere conferita semplicemente per via ereditaria; piuttosto, la proprietà doveva essere dinamica, non tanto un'ancora statica per la stabilità della famiglia quanto una sostanza il cui valore poteva essere accresciuto da uno sviluppo creativo e industrioso. Il valore non risiedeva tanto nella proprietà quanto nell'intelletto che cercava di sbloccare il suo valore potenziale: ecco perché Locke fornì una

nuova definizione radicale di proprietà che si estendeva non solo agli oggetti materiali, ma anche al possesso di noi stessi. Il regime liberale non nacque principalmente per proteggere i diritti di proprietà – anche se questo era un importante imperativo politico – ma per legittimare il principio di governo che avrebbe incoraggiato la formazione e l’ascesa di “persone industriose e razionali”.

La base cognitiva della nuova classe dirigente si sarebbe infine manifestata in un insieme di posizioni filosofiche e politiche distinte, una visione globale del mondo sempre più richiesta come base dell’ordine sociale, politico ed economico. La prima era la fede nell’ autorealizzazione, che richiedeva un ordine sociale che permettesse la massima libertà possibile, persino la liberazione da impegni non scelti. Questo imperativo richiedeva un ordine sociale altamente mobile, che permettesse ai “laboriosi e razionali” di perseguire e realizzare i propri talenti ovunque fossero più richiesti e premiati. I confini di ogni tipo sarebbero stati messi in discussione in quanto limitazioni arbitrarie al perseguimento delle proprie preferenze. I doveri e la formazione della famiglia sarebbero sempre più visti come un peso per l’autonomia personale, piuttosto che come un’istituzione fondamentale della civiltà. I vincoli culturali, sia sulla libertà individuale che su quella economica, sarebbero stati ampiamente sviscerati. La religione deve necessariamente ritirarsi come dominio di vincoli (o “interdetti”, per usare la formulazione di Philip Rieff), diventando invece una forma di credenza personale e perdendo così qualsiasi status sociale o politico di autorità di governo che possa imporla. La misura del successo sarebbe sempre più materialista, spostando risorse e attenzione dalla formazione attraverso le scienze umane al controllo del mondo naturale attraverso la scienza e la tecnologia. Un ordine sociale, economico, educativo e politico completo sarebbe necessariamente sorto in conformità con le

rivendicazioni della nuova élite: un regime di, da e per gli industriali.

Il liberalismo classico cercava quindi di promuovere una nuova élite che facesse avanzare il progresso economico. Tale progresso richiederebbe necessariamente una nuova, e potenzialmente estesa, differenziazione tra i molti e i pochi. Le teorie dei diritti di proprietà furono sviluppate per fornire sostegno e sanzione governativa a questa forma di disuguaglianza, anche se Locke (e i liberali classici successivi) speravano anche che i “molti” potessero essere persuasi che sarebbero stati meglio, dal punto di vista materiale, in un ordine economico dinamico che aumentava lo stock generale, anche se ciò comportava un’ampia divisione tra i molti e i pochi. Locke temeva il popolo come forza potenzialmente “radicale”, in particolare per la tendenza dell’invidia e del risentimento a minare i diritti liberali di proprietà. Agli occhi dei liberali classici, questo potenziale “radicalismo” avrebbe in realtà l’effetto di minare il progresso, portando invece al declino del dinamismo economico e della prosperità. Basta leggere i romanzi di Ayn Rand per trovare una serie di ritratti poco convincenti di come gli interventi di una marmaglia politicamente potente possano far deragliare gli sforzi di una piccola minoranza di geni il cui ingegno e la cui inventiva aumenterebbero i guadagni di tutti, compresa la gente comune. Uno degli obiettivi centrali del liberalismo classico divenne quindi il progetto di isolare i pochi economicamente vincenti dai molti medi e “queruli”, soprattutto attraverso vincoli costituzionali, incentivi economici e accordi sociali e culturali che avrebbero frenato lo sviluppo di una potente classe di “molti”.

Un modo utile per differenziare le varie tradizioni in discussione è un classico riquadro in quattro parti che distingue quattro categorie separate lungo due assi. Il “liberalismo classico” è la prima categoria, caratterizzata da una filosofia liberale che teme i “molti” come forza potenzialmente destabilizzante e “rivoluzionaria”, e che

quindi cerca di escogitare modi per assicurare l'ascendente di un'élite politica ed economica.

Oggi questa filosofia politica prende il nome di “conservatore”, ma come rivelano le sue origini, il suo obiettivo era tutt'altro che la “conservazione” di un ordine politico, sociale e soprattutto economico consolidato. Al contrario, cercava di plasmare un ordine politico, sociale ed economico dinamico e in continua evoluzione, in cui l'esperienza del mondo di una generazione sarebbe stata quasi irriconoscibile per quella della generazione successiva. I liberali classici in genere lodano il successo di questo cosiddetto conservatorismo non in base a ciò che è rimasto invariato, ma all'effetto di trasformazione che ha avuto sul mondo. Un'espressione caratteristica di un cosiddetto conservatore che loda l'aspetto trasformativo del progresso economico moderno si trova in un recente libro del “*Never Trumper*” Jonah Goldberg. Goldberg celebra l'ascesa di quello che chiama “il miracolo”, in cui “quasi tutto il progresso umano ha avuto luogo negli ultimi trecento anni”. Goldberg esalta questo periodo – segnato principalmente da un rapido aumento della prosperità economica – come il risultato di “un modo rivoluzionario di vedere il mondo”, “una trasformazione profonda e senza precedenti”, una “rivoluzione lockiana” in cui “è stato come se il grande corteo dell'umanità avesse iniziato ad attraversare un portale verso un mondo diverso”⁵. Per un caso storico, i “liberali classici” hanno affermato di essere (e sono stati costantemente descritti come) “conservatori”, ma – come attestano questi passaggi e argomentazioni simili di tali liberali – ciò che i liberali classici sperano di “conservare” è una dottrina rivoluzionaria che mira alla costante trasformazione di tutti gli aspetti dell'organizzazione sociale umana.

Per decenni negli Stati Uniti, Goldberg è stato considerato uno dei principali

intellettuali “conservatori”, scrivendo fino a poco tempo fa per la principale rivista conservatrice americana, “National Review”. Tuttavia, man mano che il movimento conservatore che un tempo affermava di sostenere è diventato meno dominato dal liberalismo classico, egli ha sempre più abbandonato la sua identificazione di conservatore, per identificarsi invece con l’etichetta che un tempo veniva affibbiata a candidati politici come Michael Dukakis: *liberale*⁶. Molti di coloro che si autodefiniscono “*Never Trumpers*” – tra cui personaggi del calibro di William Kristol, Max Boot e Goldberg – oggi riconoscono apertamente che la loro filosofia politica è fondamentalmente liberale e che, a prescindere dall’antipatia nei confronti di Trump, abbracciano i principi non conservatori del liberalismo classico contro quello che considerano un insieme di impegni sociali più “statalisti” dal punto di vista economico e “autoritari” da quello sociale. L’etichetta “conservatore” sta iniziando a separarsi dal liberalismo classico, in quanto la tradizione liberale non ha mai riguardato fondamentalmente la “conservazione” di un ordine stabile che cercava la continuità e l’equilibrio tra le preoccupazioni dei molti e dei pochi.

Eppure, la confusione persiste. Basta aprire uno dei recenti libri di George Will – intitolato sorprendentemente *The Conservative Sensibility* – per imbattersi in un’argomentazione a favore di un programma economico progressista e trasformativo che cerca di confutare quasi tutte le affermazioni fatte in un’opera precedente, *Statecraft as Soulcraft*. Mentre il George Will del 2019 sostiene che uno Stato massimamente minimalista darà luogo all’“ordine spontaneo” che permette di scatenare un progresso e un cambiamento economico vertiginosi, lo stesso autore e padre del libro *Statecraft as Soulcraft* del 1983 sosteneva che una simile visione non è decisamente conservatrice. Al contrario, infatti, il più giovane e più *burkeano* George Will del 1983 sosteneva che il governo deve svolgere un ruolo positivo nel sostenere le istituzioni

sociali che una società dinamica mina costantemente, sostenendo che la società americana liberale raccoglie un “patrimonio di capitale culturale in diminuzione” che non può “rigenerarsi spontaneamente”⁷.

Il liberalismo classico – iniziato con Locke, avanzato da alcuni dei più importanti Padri Fondatori americani, istanziato nella nostra Costituzione e oggi difeso da liberali e libertari che vengono erroneamente definiti “conservatori” – cerca soprattutto un ordine economico dinamico in cui le conquiste di pochi siano protette al massimo dai potenziali malcontenti dei molti. In parte, definendosi “conservatore” durante la sua ascesa nei decenni della Guerra Fredda, ha potuto fare appello a una classe operaia sospettosa del progressismo più esplicito della sinistra liberale che simpatizzava per il marxismo. Tuttavia, anche il liberalismo classico è sempre stato una filosofia politica progressista che nasceva dalla visione di un ordine dinamico e trasformativo che avrebbe generato disuguaglianze ancora più titaniche del sistema che sostituiva. I suoi architetti riconobbero che questa filosofia difficilmente avrebbe potuto interessare a lungo termine i “molti” e, di conseguenza, svilupparono una teoria del costituzionalismo che avrebbe fornito la massima protezione alla libertà individuale e ai diritti di proprietà a scapito delle preoccupazioni per il bene comune. Questa filosofia, definita “conservatrice” per un breve periodo alla fine del XX secolo, ha goduto momentaneamente dell’ampio sostegno delle classi lavoratrici. Oggi quel sostegno si è dissipato – un risultato, ironia della sorte, del successo del liberalismo classico nel promuovere una forma globalizzata di liberismo di mercato che si è rivelata insopportabile, e non più accettabile, per i cittadini comuni che l’hanno rifiutata alle urne.

Il secondo progressismo: il liberalismo progressista

I progressisti – come suggerisce il loro nome – credevano che un liberalismo più autentico e migliore potesse essere portato avanti attraverso l'impostazione della società su un percorso progressivo. Piuttosto che individuare la motivazione umana primaria nell'interesse personale e nell'avidità, i progressisti credevano che uno spirito sociale potesse introdurre una solidarietà nazionale e infine globale, permettendo a tutti di beneficiare dei frutti economici, sociali, culturali e morali delle società trasformative. Negli Stati Uniti, figure come John Dewey, Herbert Croly e Frederick Jackson Turner ritenevano che il liberalismo iniziale dei Padri fondatori avesse raggiunto il suo limite, lasciando in eredità alla nazione una rete sempre più ampia di interazioni e relazioni che ora richiedeva di andare oltre l'individualismo egoista del liberalismo lockiano. Essi chiedevano uno spirito nazionale e una solidarietà sempre più ampia per sostituire le identità campanilistiche che limitavano la capacità delle persone di comprendere sé stesse come parte di qualcosa di più grande. Piuttosto che affidarsi all'iniziativa individuale per il progresso, chiedevano un progetto nazionale (e, più tardi, internazionale e globale) per far progredire la connessione umana, la moralità e una comprensione espansiva anche del proprio senso di sé.

Il più grande ostacolo a questo progresso non era rappresentato tanto dalle convinzioni individualiste dei liberali classici – anche se i progressisti erano spesso critici nei confronti dei loro antenati liberali classici – quanto dal campanilismo della gente comune. Per questo motivo, come i loro antenati liberali classici, i liberali progressisti temevano e addirittura detestavano il popolo. Ora, però, non perché credessero che i “molti” fossero una forza rivoluzionaria, ma, piuttosto, perché sospettavano che i “molti” fossero un freno conservatore che probabilmente si sarebbe opposto alle ambizioni trasformative del progresso come trasformazione morale.

La seconda categoria di “liberalismo” condivide con il suo antenato l’abbraccio di un progetto progressista avanzato dalle “élite”, ma si differenzia in quanto cerca la trasformazione morale dell’umanità. In quanto tale, il liberalismo progressista vede il “popolo” come una forza conservatrice piuttosto che rivoluzionaria, che ha bisogno di essere guidata e persino dominata politicamente – spesso contro la sua volontà – da un’élite rivoluzionaria più visionaria, anche se più piccola.

A differenza dei loro avversari liberali classici, non vedevano i “molti” come una minaccia potenzialmente radicale e rivoluzionaria contro i diritti di proprietà; piuttosto, vedevano i “molti” come tradizionalisti che costituivano un ostacolo alla realizzazione del progresso. Mentre le due facce della medaglia del liberalismo non erano d’accordo sulla minaccia rappresentata dai “molti” – se fossero troppo radicali o troppo conservatori – erano d’accordo sul fatto che la gente comune rappresentava una minaccia alla loro visione e al loro ideale di progresso.

Il capostipite intellettuale del liberalismo progressista fu John Stuart Mill, una figura spesso scambiata come “liberale classico”. Nel suo influente libro *Sulla libertà*, Mill riconobbe i risultati ottenuti dai suoi antenati liberali (come Locke) che avevano creato libertà costituzionali che limitavano il governo e garantivano i diritti degli individui. Ma questo risultato, secondo lui, era in definitiva insufficiente perché non teneva conto della minaccia alla libertà rappresentata dai “molti”. Il *demos* rappresentava una minaccia ancora più grande per la libertà, perché la gente comune aveva maggiori probabilità di avere opinioni conservatrici e tradizionaliste che, in una democrazia, avrebbero dominato politicamente attraverso la “tirannia della maggioranza”. Grazie alla tirannia dei numeri, il *demos* era in grado di raggiungere una forma di controllo sociale attraverso il “dispotismo dei costumi”. La famosa argomentazione di

Mill a favore del “principio del danno” – che non ammette limiti legali e sociali alla libertà di espressione, di indagine e di azione, a condizione che nessuno venga danneggiato nel loro perseguimento – non è stata fatta solo per promuovere la libertà in sé, ma per fornire libertà all’“individualità” e agli anticonformisti che avevano maggiori probabilità di stimolare un cambiamento trasformativo. Mill giustifica notoriamente la quasi totale libertà di parola, di opinione e di espressione come un mezzo essenziale per liberare un piccolo numero di individui unici e anticonformisti dalla schiavitù della consuetudine che tende a dominare le abitudini e il pensiero della maggior parte della gente comune. Solo sottoponendo tutte le credenze e le opinioni a un ampio scetticismo e a punti di vista alternativi, si potrà abbandonare la cieca aderenza alla tradizione e avviare la società su una traiettoria di progresso.

Finché la libertà non sarà sufficientemente diffusa, sosteneva Mill, gli esseri umani vivranno legati a un’opinione non esaminata. Di conseguenza, le società rimangono statiche e immutabili. Se il tempo passa in queste società, esse non progrediscono. “La maggior parte del mondo non ha, propriamente parlando, alcuna storia, perché il dispotismo della consuetudine è assoluto”⁸. Partecipare alla “storia” significa qualcosa di più del semplice movimento del tempo e dell’accumulo di eventi; piuttosto, essere “storici” significa che si deve raggiungere una certa traiettoria temporale, cioè un progresso e un miglioramento. La libertà è il mezzo necessario per avviare il movimento di una storia progressiva.

Solo una società guidata da una piccola minoranza di anticonformisti creativi potrebbe portare non solo a un miglioramento materiale – obiettivo principale del liberalismo classico – ma anche a un miglioramento morale e psichico dell’umanità stessa. Mill sperava che il progresso non si limitasse a progressi

materiali misurabili, ma si riflettesse in ultima analisi nel miglioramento morale dell'umanità stessa:

Non è facendo annegare nell'uniformità tutto ciò che si ha di individuale dentro di sé, ma piuttosto coltivandolo e facendolo emergere entro i limiti imposti dai diritti e dagli interessi altrui, che gli esseri umani diventano qualcosa di nobile e bello da guardare; e come le opere partecipano del carattere di chi le fa, analogamente anche la vita umana si arricchisce, si diversifica e si anima, dà più linfa e alimento a pensieri e sentimenti elevati, rafforza i nodi che legano ogni individuo alla sua specie, perché la fa diventare una cosa alla quale è infinitamente più degno appartenere.⁹

Pur riconoscendo che “i molti” dovrebbero avere voce e rappresentanza politica, Mill cercò di limitare la loro influenza, almeno fino a quando costituivano un ostacolo potenzialmente conservatore al progresso. Per nazioni come l'Inghilterra, già relativamente liberali, Mill propose un sistema di “voto plurale”, in cui alle persone più istruite sarebbe stato concesso un numero maggiore di voti¹⁰. In questo modo, egli riteneva che le persone più favorevoli al progresso e al cambiamento sociale avrebbero respinto qualsiasi inclinazione conservatrice della popolazione generale. A causa della loro paura del cambiamento e del progresso, Mill riteneva che il “partito conservatore” fosse costituito da persone che erano, per definizione, “stupide”, cioè non disposte e incapaci di avviare, accettare o comprendere i vantaggi del cambiamento e del progresso¹¹. Gli eredi moderni di Mill sono oggi altrettanto propensi a criticare queste persone per la loro propensione ad “aggrapparsi” a credenze arretrate, rendendole un “cestino pieno di ignobili”.

Per coloro che non hanno nemmeno il vantaggio di vivere in una società ampiamente liberale, Mill ritiene che siano necessarie misure più estreme.

Nelle pagine iniziali di *Sulla libertà*, Mill sottolinea la necessità che persone più avanzate – persone progressiste – intervengano in società che non hanno “storia”. Nelle società che sono interamente dominate dal “dispotismo della consuetudine”, è necessaria una forma di governo illuminato dall'esterno di quella società – una visione che si addice a un uomo che ha trascorso trentacinque anni come dipendente della Compagnia delle Indie Orientali. In queste situazioni, scriveva Mill, “le prime difficoltà che si frappongono al progresso spontaneo sono così grandi che raramente si può scegliere il mezzo per superarle”. L'unica scelta possibile è quella di imporre il loro progresso: “Un governante pieno di spirito di miglioramento è giustificato nell'uso di qualsiasi espediente che raggiunga un fine (...) Il dispotismo è un modo legittimo di governare nei confronti dei barbari, a condizione che il fine sia il loro miglioramento e che i mezzi siano giustificati dall'effettiva realizzazione di tale fine”¹².

Questo “miglioramento” consisteva soprattutto nel cambiare le condizioni di coloro che erano altrimenti insediati entro i confini delle società tradizionali – in cui ci si poteva aspettare che il futuro assomigliasse in larga misura al passato e al presente – costringendoli a entrare in una società “progressista” in cui il cambiamento sarebbe diventato la norma. In effetti, suggerisce Mill, se non fosse per l'intervento esterno di una società adeguatamente progredita, tali culture tradizionali non potrebbero mai entrare nel flusso della storia. Per Mill, questo cambiamento esterno e forzato consisteva soprattutto nel lavoro forzato, con la partecipazione a un'economia dinamica come condizione di base per una società progressista. Così, riecheggiando la sua argomentazione a favore della schiavitù in *Sulla libertà*, egli scrisse in *Considerazioni sul governo rappresentativo* che:

le razze incivili, e le più coraggiose ed energiche ancora più delle altre, sono avverse al lavoro continuo di tipo non stimolante... Occorre una rara concomitanza di circostanze e, per questo motivo, spesso un lungo periodo di tempo per riconciliare queste persone all'industria, a meno che non vi siano costrette per un certo periodo. Perciò anche la schiavitù personale, dando inizio alla vita industriale e imponendola come occupazione esclusiva della parte più numerosa della comunità, può accelerare la transizione verso una libertà migliore¹³.

Le argomentazioni di Mill a favore della schiavitù oggi hanno poca presa o attrazione sui liberali progressisti, ma la sua profonda ostilità nei confronti della società tradizionale rimane un punto di vista potente e persino dominante tra gli stessi progressisti. Lo stesso vale per le sue argomentazioni a favore di un esercizio rigoroso del potere statale per imporre il progresso se una popolazione è recalcitrante, sia a livello nazionale che internazionale. Oggi, il percorso per ottenere tale applicazione rifugge dagli argomenti a sostegno della schiavitù, ma è piuttosto perseguito attraverso vie controllate dall'élite, come i tribunali, le decisioni amministrative, le pressioni delle aziende, la manipolazione e il controllo della tecnologia e dei "social media" e raramente, se non occasionalmente, la forza vera e propria. A livello internazionale, il progressismo è promosso in modo simile da un insieme di attori dell'élite globale, come le organizzazioni economiche e le ONG, anche se a volte la soluzione finale è stata la vera e propria invasione (soprattutto da parte di coloro che hanno sostenuto l'imposizione militare del liberalismo, a volte chiamati "neoconservatori"). Sebbene sia spesso perseguito in nome dei "diritti umani", l'obiettivo di trasformare le società "senza storia" in popolazioni o nazioni progressiste rimane molto animato dal timore costante di J. S. Mill che "il popolo rappresenti il più grande ostacolo a una libertà che assicuri il

progresso, e che quindi abbia bisogno a volte – anche spesso – di essere costretto a essere libero”.

Il liberalismo progressista era allo stesso tempo un apparente rifiuto e una più profonda realizzazione dei principali obiettivi del liberalismo classico. Da un lato, i suoi sostenitori rifiutavano l'individualismo antropologico del liberalismo classico e il suo appoggio alla disuguaglianza economica come motore benefico del progresso e dell'avanzamento. Dall'altro lato, hanno abbracciato la convinzione centrale del liberalismo classico che il progresso potesse essere raggiunto liberando le persone dai vincoli della tradizione, del costume e della stabilità, ma hanno sostituito la fede nel progresso materiale con una fede nella trasformazione morale. Tuttavia, poiché considerava le persone come potenziali ostacoli alla trasformazione progressiva, richiedeva ancora una volta la necessità del loro consenso continuo, mentre isolava l'effettivo lavoro di trasformazione del governo a un gruppo di esperti illuminati. Gli esperti dovevano essere impiegati per trasformare ciò che era acerbo in un progresso ed evoluzione aurea, a meno che il popolo non si dimostrasse del tutto non illuminato, nel qual caso i progressisti illuminati dovevano semplicemente governare in modo assoluto.

Progressismo del popolo: il marxismo

Contro i liberali, sia classici che progressisti, è sorta una tradizione di contrasto che ha sostenuto il potenziale progressista del popolo contro le élite. Il marxismo è apertamente ostile all'inuguaglianza economica del liberalismo classico e i due sono nemici irriducibili. Nel suo impegno per l'uguaglianza economica, il marxismo si avvicina e ha stretto alleanze più forti con il liberalismo progressista, anche se è insofferente alle sue tendenze riformiste, alla sua accettazione della struttura di base delle economie di mercato e al suo

elitarismo tecnocratico. Possiamo pensare oggi al disprezzo di Bernie Sanders nei confronti di personaggi come Hillary Clinton o, prima, di Karl Marx nei confronti di Eduard Bernstein¹⁴.

Nel *Manifesto del partito comunista*, Marx ed Engels hanno descritto come le dinamiche del capitalismo emergente stessero sconvolgendo tutte le forme tradizionali di società premoderne, trasformando la cultura tradizionale, un tempo religiosa e patriarcale, in un mero “nesso di denaro”, dissolvendo tutte le relazioni romantiche e “idilliache” nell’“acqua gelida del calcolo egoistico”. Le nuove condizioni di instabilità e di costante cambiamento – raccomandate sia dai liberali classici che da quelli progressisti – avevano sconvolto tutte le relazioni precedenti e gettato le persone che vivevano nelle società tradizionali in una condizione di disordine e incertezza.

*Il costante rivoluzionamento della produzione, l'ininterrotta perturbazione di tutte le condizioni sociali, la perenne incertezza e agitazione distinguono l'epoca borghese da tutte le precedenti. Tutte le relazioni fisse e congelate, con il loro strascico di pregiudizi e opinioni antiche e venerabili, vengono spazzate via, tutte quelle di nuova formazione diventano antiquate prima di potersi consolidare*¹⁵.

Marx ed Engels riecheggiano qui simili rimostranze presenti in una forma precedente di conservatorismo, lamentando l'utilitarismo e il materialismo sempre più crudi indotti dal capitalismo in ogni ambito della vita. Ma a differenza dei conservatori, Marx ed Engels vedevano in queste condizioni instabili la culla della rivoluzione, sviluppando attraverso un processo storico e inesorabile la coscienza di classe di un proletariato risvegliato. Una divisione di lunga data tra “molti” e “pochi” si stava sviluppando in una forma nuova e intensificata, con la società che “si divideva sempre più in due grandi campi ostili, direttamente l'uno di fronte all'altro: Borghesia e Proletariato”¹⁶. Marx

prevedeva che la crescente divisione tra queste due classi storiche avrebbe portato infine al pieno risveglio del potere latente e del radicalismo della classe operaia. Il proletariato avrebbe fatto avanzare la rivoluzione, rovesciando tutti i rapporti precedenti, culminando nell'eliminazione finale della divisione di classe. "Di tutte le classi che oggi si trovano faccia a faccia con la borghesia, solo il proletariato è una classe veramente rivoluzionaria"¹⁷.

Marx e il marxismo criticavano il presunto progresso del capitalismo, ma in nome di un progresso migliore: il comunismo. A differenza del liberalismo – che cercava di proteggere un'élite dal popolo – Marx credeva che la nascente natura "rivoluzionaria" del popolo sarebbe diventata la forza progressiva della storia, portando infine alla dittatura del proletariato e alla "fine della storia".

In un certo senso, il proletariato non è esistito finché non ha realizzato questa coscienza di classe. I lavoratori poveri avrebbero vissuto la loro condizione come individui, come parti di una famiglia allargata, come membri di una comunità e, insieme a questi altri, avrebbero lamentato la loro condizione; tuttavia, non riconoscevano la loro condizione come classe e quindi non erano in grado di riconoscere le ragioni sistemiche della loro condizione¹⁸. L'avvento del capitalismo mette in luce la realtà della loro situazione; non appena riconoscono la loro condizione di classe, la loro coscienza si modifica: gli individui sono ora essenzialmente membri di questa classe, e questa classe è necessariamente un agente rivoluzionario sulla scena mondiale. Così, conclude Marx, "la classe operaia o è rivoluzionaria o non è niente"; o è una "classe che è per definizione una forza rivoluzionaria progressiva, o non ha raggiunto uno status distinto come classe e non può ancora svolgere il ruolo rivoluzionario che le spetta"¹⁹.

Risvegliato alla propria esistenza, il carattere rivoluzionario del proletariato

non è teorizzato o filosofeggiato. Non è una conseguenza della teoria delle élite, ma dell'attività concreta. Marx ha affermato: "I filosofi hanno solo interpretato il mondo in vari modi; il punto è *cambiarlo*"²⁰.

Così, Marx concepì il proletariato – "i molti" – come l'inaugurazione dell'ultima e inevitabile epoca progressiva nel dramma storico mondiale, l'attore finale che spingerà avanti lo spirito rivoluzionario necessario per rovesciare le contraddizioni sempre presenti nel cuore della civiltà umana. Se il "popolo" rimarrà "rivoluzionario" dopo la rivoluzione, tuttavia, è una questione spinosa.

Marx era notoriamente opaco sulla vita dopo la rivoluzione, ma tra le sue descrizioni più rivelatrici e intriganti c'era quella di immaginare un mondo in cui non c'è più una divisione tra le classi, ma in cui si verifica l'eliminazione della divisione del lavoro stessa: il superamento finale dell'alienazione. Una componente chiave del liberalismo è la sua istituzionalizzazione delle divisioni e delle suddivisioni del lavoro, differenziando incessantemente i compiti alla ricerca di efficienza, competenza e aumento della produzione. Marx, insieme a molti dei primi conservatori, era profondamente critico nei confronti della conseguente alienazione degli esseri umani dai frutti del loro lavoro, dalla conoscenza di come il loro lavoro contribuisse a un bene comune e gli uni dagli altri. Scrivendo di un'epoca successiva alla rivoluzione, Marx immaginava che il successo del rovesciamento della borghesia da parte del proletariato e l'avvento di una società di autentica cooperazione, socialità ed espansione delle capacità avrebbero eliminato la divisione residua tra individuo e individuo e tra individuo e società e, in ultima analisi, la stessa divisione del lavoro.

Nella società comunista, invece, dove nessuno ha un'area di attività esclusiva e ognuno può formarsi in qualsiasi ramo desideri, la società regola la produzione

*generale, rendendo possibile per me fare una cosa oggi e un'altra domani, cacciare al mattino, pescare al pomeriggio, allevare bestiame la sera, criticare dopo cena, proprio come mi piace, senza mai diventare un cacciatore, un pescatore, un mandriano o un critico*²¹.

Marx ha lasciato intendere che l'eliminazione definitiva della divisione tra le classi comporterà l'eliminazione della divisione all'interno dell'anima umana. Gli esseri umani non saranno più costretti a limitarsi a una professione, a un hobby, a una ricerca ristretta necessaria per guadagnarsi da vivere o anche per costruirsi un'identità.

Tuttavia, in questa stessa opera Marx insisteva sul fatto che non ci sarebbe stata una risoluzione finale, che il proletariato avrebbe dato inizio a una nuova forma di rivoluzione potenzialmente incessante. “Il comunismo non è per noi uno stato stabile che deve essere istituito, un ideale al quale la realtà dovrà adeguarsi. Noi chiamiamo comunismo il movimento reale che abolisce lo stato attuale delle cose. Le condizioni di questo movimento derivano dalle premesse esistenti”²². Se l'esistenza del proletariato si è basata sulla sua autorealizzazione come antipodo della borghesia, allora la sua esistenza continua si basa su quella che si potrebbe descrivere come una sorta di “rivoluzione istituzionalizzata”, quella che il teorico politico Bernard Yack ha definito “l'anelito alla rivoluzione totale”²³. Lungi dall'immaginare un punto di arrivo dell'utopia comunista, la logica stessa dell'esistenza della classe operaia richiede uno sforzo incessante e senza sosta per sradicare ogni ultimo residuo di un ordine precedente, sia esso borghese, aristocratico, religioso o medievale. La rivoluzione deve essere incessante:

Le rivoluzioni proletarie, come quelle del XIX secolo, si autocriticano continuamente, si interrompono continuamente nel loro percorso, tornano

*sull'apparente compiuto per ricominciare da capo, deridono con spietata accuratezza le inadeguatezze, le debolezze e la pochezza dei loro primi tentativi, sembrano abbattere l'avversario solo perché tragga nuove forze dalla terra e si risollevi dalla prodigiosità indefinita dei propri obiettivi, finché non si è creata una situazione che rende impossibile ogni ritorno indietro e le condizioni stesse gridano: Hic Rhodus, hic salta! Ecco la Rosa, ecco la danza!*²⁴

Nel pensiero di Marx era profondamente radicata una tensione, se non una vera e propria contraddizione, tra l'aspirazione a una condizione di felicità umana stabile e ordinata una volta che il capitalismo fosse stato finalmente e completamente rovesciato, e l'abbraccio di una mentalità e di un programma rivoluzionari necessari per la sua realizzazione. Infatti, se da un lato Marx avesse potuto desiderare l'instaurazione post-lapsaria di condizioni paragonabili a quelle dell'Eden, dall'altro avrebbe desiderato la "rivoluzione totale": la completa cancellazione di gran parte di ciò che comprendiamo esistere nel mondo così come lo conosciamo. Egli sostenne (almeno in alcune occasioni) una visione profondamente "conservatrice" per la risoluzione dei mali moderni, facendo appello al fervore rivoluzionario delle classi lavoratrici. Tuttavia, egli era in definitiva ambivalente su ciò che avrebbe attratto e motivato le classi lavoratrici a questa visione, se una risoluzione stabile e immutabile o una rivoluzione incessante. Questa tensione al centro del pensiero di Marx rivelava una profonda incoerenza che diventava sempre più evidente sia nella teoria che nei fatti: contro le devastazioni e le instabilità generate dal capitalismo, le classi lavoratrici non anelavano a una condizione di costante rivoluzione per amore della stessa. Questa era la situazione in cui il capitalismo moderno le aveva già spinte. Se desideravano una rivoluzione, era per ottenere l'opposto di una condizione rivoluzionaria. Se potevano essere convinti ad adottare la rivoluzione come mezzo, era probabilmente per scopi

più “conservatori” piuttosto che per il radicalismo della “rivoluzione totale”. E se le classi lavoratrici non potevano nemmeno essere persuase ad adottare una mentalità rivoluzionaria, allora la loro riluttanza doveva risiedere fondamentalmente nel sistema che cospirava per svilirle e assoggettarle. La falsa coscienza del proletariato su ciò che dovrebbe realmente volere e su come dovrebbe autenticamente agire era il colpevole, e Marx e i suoi epigoni disperavano sempre più del potenziale rivoluzionario della classe operaia, rivolgendo invece le loro speranze alla coltivazione di un'élite rivoluzionaria che potesse guidare e incitare il popolo ad abbracciare il proprio ruolo storico-mondiale. Così, il progresso richiedeva (ancora una volta) l'abbraccio di una classe d'élite che prendesse in mano le redini, anche se temporaneamente. Marx, e i marxisti dopo di lui, chiedevano la formazione di una classe intellettuale rivoluzionaria.

La dedizione di Marx e del marxismo al potenziale rivoluzionario del popolo è stata in ultima analisi qualificata dal timore – come quello dei liberali progressisti – che il popolo non sia, di fatto, sufficientemente rivoluzionario. Senza mai abbandonare la teoria del potenziale rivoluzionario e persino dell'inevitabilità della rivolta della classe operaia, Marx e i marxisti furono costretti a confrontarsi con la frequente realtà che le classi lavoratrici erano disinteressate o del tutto ostili a una rivoluzione in corso. Piuttosto che proporre un governo di esperti tecnocratici, tuttavia, il marxismo cercò di stabilire un'élite – anche se temporanea – che, in teoria, avrebbe plasmato le classi lavoratrici in un movimento rivoluzionario o portato avanti la rivoluzione al loro posto e a loro nome. Lo stesso Marx riconobbe infine che le classi lavoratrici non erano concretamente affidabili come elemento rivoluzionario che la sua teoria presupponeva. Rimarcando la sua delusione per il potenziale rivoluzionario della classe operaia britannica, ovvero per il suo ostinato

conservatorismo, Marx concluse che qualsiasi rivoluzione in Inghilterra avrebbe richiesto non solo la macchinazione dell'élite all'interno del partito comunista (il "Consiglio Generale"), ma anche un movimento che avrebbe potuto essere successivamente attribuito alle classi operaie, fornendo così una forma di legittimazione postuma alla teoria marxista.

Gli inglesi hanno tutti i requisiti materiali necessari per la rivoluzione sociale. Ciò che manca loro è lo spirito di generalizzazione e l'ardore rivoluzionario. È solo il Consiglio Generale che può colmare questa mancanza, accelerando così il movimento veramente rivoluzionario in questo Paese e di conseguenza ovunque. . . Come Consiglio Generale possiamo avviare misure che in seguito, nell'esecuzione pubblica dei loro compiti, appariranno come movimenti spontanei della classe operaia inglese²⁵.

Con una concessione notevole, Marx riconobbe che esistevano le condizioni materiali per la prevista insurrezione della classe operaia. Secondo la teoria marxista, sarebbero state tali condizioni economiche a spingere finalmente il proletariato a riconoscere le condizioni oggettive che richiedevano positivamente la sua azione rivoluzionaria. Tuttavia, nonostante le conclusioni teoriche, Marx riconobbe che, di fatto, alle classi operaie mancava "lo spirito di generalizzazione e l'ardore rivoluzionario". La rivoluzione avrebbe dovuto procedere senza di loro, guidata da una classe d'élite di "rivoluzionari di professione"²⁶, e l'esito della trasformazione sociale, politica ed economica avrebbe potuto essere successivamente attribuito – o addirittura rimproverato – alle classi operaie. Il popolo non era semplicemente abbastanza buono per l'utopia prevista e avrebbe dovuto essere messo al suo servizio se si fosse rifiutato di seguire il manuale.

La moderna alternativa non progressista: il conservatorismo del bene comune

Ora possiamo rispondere alla domanda: il conservatorismo, inteso come eredità di una tradizione premoderna, potrebbe essere più di un'etichetta vuota e relativistica? Potrebbe avere un contenuto solido e definito come il liberalismo? E potrebbe esistere una forma di "conservatorismo" che non sia semplicemente un contrappeso *all'interno* del liberalismo, ma una tradizione distintiva a sé stante?

La politica moderna, profondamente plasmata da assunti filosofici sul progresso e sul modo migliore di negoziare la divisione tra "pochi" e "molti", ha dato origine a queste quattro possibilità principali, a seconda che si favorisse l'ascesa del partito del popolo o del partito dell'élite, e che si fosse all'interno o all'esterno della tradizione liberale.

Delle quattro principali divisioni che caratterizzano la politica contemporanea, solo il conservatorismo è la categoria che si è sottratta all'abbraccio moderno del progresso come scopo e obiettivo principale della politica. Il conservatorismo è nato dallo scetticismo nei confronti della fede moderna nell'incrollabile beneficenza e nei vantaggi che si possono trarre dalla costante trasformazione e dal progresso della società, e dalla conseguente convinzione che qualsiasi costo temporaneo – specialmente quelli sostenuti dalla gente comune – fosse giustificato in nome di un miglioramento finale. Mentre altre ideologie avanzavano politicamente man mano che la fede nel progresso diventava l'ideologia dominante del mondo occidentale, il conservatorismo svolgeva un ruolo di critica, piccolo ma incisivo, all'interno di questi regimi.

L'ultima categoria segna un distacco dalle tre precedenti: è l'unica categoria non progressista, in cui ci si aspetta che l'élite lavori per conto delle preferenze conservatrici dei molti. In quanto tale, il "conservatorismo" rappresenta

l'articolazione moderna dell'antico ideale della "costituzione mista".

Oggi è di nuovo visibile come un'alternativa politica valida per tre ragioni principali: in primo luogo, il clamoroso fallimento dei partiti del "progresso", sia liberali che marxisti; in secondo luogo, dopo la caduta del marxismo, la crescente consapevolezza del dominio irresponsabile e dannoso delle élite nelle società liberali; in terzo luogo, la crescente consapevolezza che il vero conservatorismo non si basa sulla fedeltà al liberalismo, ma sull'affermazione non marxista del potere politico dei "molti" in difesa degli obiettivi conservatori della stabilità, delle norme comunitarie e della solidarietà offerta e protetta dalle nazioni.

Come il marxismo, il conservatorismo è sorto contro le correnti della teoria e della pratica politica moderna che dislocavano la condizione delle classi lavoratrici e aprivano un abisso tra le classi lavoratrici e la "borghesia". Se a prima vista il conservatorismo sembrerebbe avere poco in comune con il marxismo, in realtà possiamo vedere chiaramente che condividono una profonda ostilità nei confronti degli assetti del liberalismo moderno. Come ha scritto Andrew Collier, studioso di Marx, "si pensa che [Marx] faccia le stesse domande dei liberali e dia risposte diverse, mentre ... è più vicino alla verità dire che fa le stesse domande dei conservatori e dà risposte diverse".²⁷ Queste domande includono: Come può la società garantire al meglio i vantaggi dei "molti" contro i "pochi"? Come possiamo superare al meglio gli effetti alienanti della politica, della società e dell'economia liberali moderne? Qual è il giusto rapporto tra le classi lavoratrici, il crescente potere del capitale e l'élite intellettuale? Per Marx, la risposta sta nel potenziale rivoluzionario delle classi lavoratrici; per i conservatori, nel loro desiderio di stabilità, tradizione e consuetudine – in breve, nel loro conservatorismo.

I recenti sviluppi politici ci permettono di riconoscere nuovamente i contorni di questa tradizione nella sua forma contemporanea. Piuttosto che organizzare intenzionalmente e istituzionalmente un ordine politico che contrappone “i molti” ai “pochi” per far progredire l’obiettivo principale del progresso – sia esso economico, morale o di entrambi – si cerca invece la loro reciproca cooperazione con il fine di difendere un bene che è comune. Questo bene è frutto delle intuizioni e delle esperienze sia dei “molti” che dei “pochi”, fondate sia sull’esperienza “di senso comune” della gente comune, sia sulle conoscenze più raffinate, persino filosofiche, che sono più disponibili per i “pochi” grazie a un’educazione alle arti liberali. Questa alternativa anti-progressista – che attinge implicitamente alla saggezza delle antiche teorie della “costituzione mista” – rifiuta sia l’impegno del liberalismo verso il progresso portato avanti dalle élite (classiche o progressiste), sia l’identificazione del marxismo con i “molti” come forza fondamentale rivoluzionaria. Piuttosto, il conservatorismo del bene comune si allinea in prima istanza al “senso comune” della gente ordinaria, soprattutto perché essa è l’elemento più istintivamente conservatore di un ordine sociale e politico. Cercano stabilità, prevedibilità e ordine nel contesto di un sistema ampiamente equo e, in particolare, di un sistema in cui le prospettive di successo nella vita non dipendano solo dalla ricchezza, dall’istruzione o dallo status. Un ordine di “bene comune” è organizzato come una sorta di “utilità pubblica”, con le sue norme stabilizzanti e il suo equilibrio che rendono una vita fiorente non solo possibile, ma probabile, per l’ampia base di una piramide sociale. Gli assetti sociali, politici ed economici ordinati al “bene comune” avranno necessariamente e inevitabilmente delle élite – la cui responsabilità è quella di dare voce alla natura del bene stesso, nel particolare contesto storico, geografico e politico in cui si trovano – ma saranno incaricate di essere amministratori e custodi del

bene comune.

Negli ultimi anni, una profonda rivalutazione del conservatorismo non è scaturita principalmente da dibattiti di alto livello tra l'intelligenza, ma da un coro di richieste provenienti dagli elettori delle classi lavoratrici e inferiori di tutto il mondo sviluppato. Descritto come "populismo" o "nazionalismo" dai suoi oppositori liberali classici e progressisti, il rifiuto degli impegni di classe dell'élite presenti nei liberali di entrambi gli schieramenti – come il libero mercato libertario a destra e il libertarismo sessuale a sinistra – ha portato alla manifestazione politica pratica di un "nuovo" conservatorismo. Questo "nuovo" conservatorismo è, sotto quasi ogni aspetto, opposto ad alcuni impegni fondamentali del liberalismo moderno. È favorevole ai lavoratori, sostenendo politiche che proteggono i posti di lavoro e le industrie all'interno delle nazioni, sollecitando politiche di immigrazione più controllate, sostenendo i sindacati del settore privato e facendo appello al potere dello Stato per garantire reti di sicurezza sociale mirate a sostenere la sicurezza della classe media. Rifiuta l'impegno progressista per la "politica dell'identità", in cui l'essenza umana si riflette nelle identità razziali o sessuali. È socialmente conservatore, preferisce il matrimonio "tradizionale", rifiuta l'idea che il genere sia elastico, si oppone alla sessualizzazione dilagante nella cultura moderna e soprattutto a quella rivolta ai bambini piccoli. È sempre più favorevole all'incoraggiamento pubblico e al mantenimento della famiglia e in alcuni Paesi, come l'Ungheria, ha attuato una legislazione per incoraggiare e sostenere il matrimonio, la formazione della famiglia, il sostegno pubblico ai bambini e l'aumento dei tassi di natalità. Questo conservatorismo è generalmente patriottico e sostiene le identità e le culture nazionali distinte, rifiutando l'etica del cosmopolitismo. Rifiuta la globalizzazione come progetto economico e culturale. Nella sua valorizzazione della stabilità, della continuità, dell'eredità

culturale e del patrimonio nazionale, è un rifiuto del più ampio impegno moderno verso un progetto di progresso che cerca di spostare, smantellare e superare tutti i confini e i limiti alla scelta infinita e all'autocreazione.

In definitiva, questo “conservatorismo” non è una specie all'interno del liberalismo, ma si oppone all'impegno principale del liberalismo di libertà intesa soprattutto come scelta individuale, che tratta la sfera politica e sociale come un mercato, e a un istintivo anti-tradizionalismo. Inizia con il primato della famiglia, della comunità e dei beni umani che possono essere garantiti solo attraverso gli sforzi della comunità politica – e non con il primato dell'individuo. Come prevedibile, ha incontrato una feroce opposizione da parte dei liberali di oggi, sia “classici” che “progressisti”. Negli Stati Uniti, è associata alla tradizione storica americana del “populismo” e ha dato vita a una nuova coalizione di opposizione composta da progressisti di sinistra e “neoconservatori”, ossia i “Never Trumper”, che sono sempre stati liberali classici. Nel suo nucleo, questo “nuovo” conservatorismo rappresenta una genuina alternativa ai due rami del liberalismo – classico e progressista – e agli impegni rivoluzionari del marxismo, rifiutando il primato del “progresso” (variamente definito, sia esso libertarismo economico o rivoluzione sociale) come obiettivo e scopo principale della politica moderna. Al contrario, pone l'accento sulla stabilità, sulla continuità generazionale, su un'economia e su condizioni sociali che sostengono i modi di vita tradizionali rispetto al primato della “distruzione creativa” avanzata dalle sue alternative più progressiste.

Questo “nuovo” conservatorismo è, in realtà, piuttosto antico: è una nuova manifestazione del conservatorismo “originale”, quello che è sorto soprattutto come risposta al liberalismo illuminista, alla Rivoluzione francese e al marxismo, nel XVIII e XIX secolo. Ha radici profonde nella tradizione del conservatorismo britannico, in particolare come articolato originariamente da

Edmund Burke e nelle versioni successive, come la “Democrazia Tory” o conservatorismo di una nazione di Benjamin Disraeli, la tradizione “socialista Tory” del mutualismo inglese, il “Distributismo” di G. K. Chesterton e Hilaire Belloc e, oggi, le filosofie e i programmi politici “Red Tory” e “Blue Labour”. È stato articolato anche nella tradizione americana, in particolare in una lunga serie di sforzi politici “populisti” che hanno avuto inizio con gli oppositori alla Costituzione – i cosiddetti antifederalisti – e nei movimenti populistici del XIX e XX secolo, e più recentemente è stato fortemente rianimato dagli scritti dello storico sociale del XX secolo Christopher Lasch. Una delle sue caratteristiche è che sfugge a una facile categorizzazione politica lungo l’asse destra-sinistra definito dal liberalismo, e altrettanto spesso può essere vista come una critica “di sinistra” al capitalismo tanto quanto una difesa “di destra” di una società tradizionale e stabile di famiglie, fede e comunità.

Ma le sue origini più profonde si trovano nella tradizione classica e cristiana dell’Occidente: un ordine politico di bene comune che mira ad armonizzare i vari elementi conflittuali di ogni società umana. La sua ricomparsa in epoca moderna ha ricevuto l’etichetta di “conservatore”, ma le sue origini più profonde risiedono nel pensiero pre-liberale e pre-conservatore di figure come Aristotele, Polibio e d’Aquino.

Un conservatorismo del bene comune – fino a poco tempo fa ampiamente sommerso dall’appropriazione dell’etichetta per descrivere i liberali di destra, o “neoliberali” – combina gli impegni della sinistra per un ordine economico più egualitario e comunitario con il sostegno della destra per i valori sociali che sostengono un ordine familiare, comunitario, associativo e religioso forte e stabile. Ciò che il liberalismo moderno – sia nelle sue forme di destra che in quelle di sinistra – ha separato, un rinnovamento di questo conservatorismo più antico lo avrebbe ricomposto. Il conservatorismo è nato inizialmente da

uno scetticismo nei confronti della fede moderna nell'incrollabile beneficenza e nei vantaggi che si possono trarre dalla costante trasformazione e dal progresso della società, e dalla conseguente convinzione che qualsiasi costo temporaneo – specialmente quelli sostenuti dalla gente comune – fosse giustificato in nome del loro miglioramento finale. Mentre altre ideologie avanzavano politicamente man mano che la fede nel progresso diventava l'ideologia dominante del mondo occidentale, un conservatorismo del bene comune che si rifaceva alla tradizione pre-liberale e pre-progressista svolgeva un ruolo critico, piccolo ma forte, all'interno di questi regimi. Oggi, con il declino del liberalismo ormai evidente alla maggior parte degli osservatori, è pronto ad assumere un ruolo politico più dominante in tutto l'Occidente.

Gli aspetti “contemporanei” di questa tradizione più antica possono essere individuati in caratteristiche interconnesse che esplorerò nei prossimi due capitoli:

1. La saggezza del popolo;
2. La Costituzione mista.

Ognuno di essi si concentra sulla garanzia del bene comune in tutti i sensi della parola “comune” – normale, condiviso e particolarmente necessario per la gente ordinaria. Ognuno di essi cerca anche di assicurare il “bene” condiviso per ogni essere umano – non solo per un'élite selezionata – attraverso le espressioni concrete della prosperità umana assicurata dall'accumulo dell'esperienza nel tempo, in accordo con la natura immutabile dell'ordine creato stesso. Pertanto, ognuna di esse si basa e costituisce un rifiuto totale sia del progressismo e dell'elitarismo del liberalismo, sia del populismo rivoluzionario che si dice avanzato dal marxismo. Poiché questa tradizione è stata sommersa dagli impegni progressisti dei tempi moderni e oscurata dal furto dell'etichetta di “conservatore” da parte dei liberali classici nel corso

dell'ultimo mezzo secolo, è essenziale un recupero di questa tradizione – che in gran parte inconsciamente è alla base del moderno orientamento politico.

CAPITOLO 4

LA SAGGEZZA DEL POPOLO

All'ombra della pandemia, l'umanità ha vissuto ovunque una versione intensamente contemporanea di uno dei più antichi dibattiti dell'Occidente: Chi è più capace di governare per il bene comune: pochi ben qualificati o la massa generale del popolo? Questo dibattito si trova facilmente non solo nei titoli dei giornali di oggi, ma anche nelle pagine ingiallite degli scritti politici di Platone e Aristotele. Scrivendo secoli prima della nascita del dottor Anthony Fauci, Platone sosteneva la necessità di governare da parte di pochi sapienti, mentre Aristotele era più consapevole della saggezza collettiva dei molti. Elementi riconoscibili di questo antico dibattito sono stati riproposti nei recenti telegiornali della sera, sui tavoli delle cucine, davanti a birre e cocktail nei bar (una volta riaperti) e nelle strade delle città di tutto il mondo. I dibattiti sempre più conflittuali sui vincoli economici, sociali e politici imposti durante la pandemia Covid-19 hanno talvolta portato a nuove articolazioni di antiche argomentazioni, con una parte che sostiene il ruolo preminente della competenza (e, quindi, la governance da parte di pochi appositamente qualificati) e altri che sostengono il ruolo preminente del "buon senso" (e, quindi, la deferenza all'esperienza accumulata dai molti).

Lo scoppio del Covid si è verificato proprio nel momento in cui era già in atto una crescente divisione tra coloro che invocano la deferenza nei confronti della competenza, da un lato, e, dall'altro, una resistenza più "populista" alla governance da parte delle "élite". La reputazione dell'expertise negli Stati Uniti e in tutto il mondo occidentale era in costante declino a causa di una serie di crisi e di progetti disastrosi da parte della classe dirigente, dalla crisi finanziaria del 2008, all'occupazione mal condotta dopo l'invasione dell'Iraq, al fallimento

generale nel garantire la fine della guerra in Afghanistan e alla disfatta durante il ritiro degli Stati Uniti da Kabul, fino agli elevati tassi di inflazione in tutto il mondo, che hanno particolarmente ridotto le condizioni finanziarie dei meno abbienti. Allo stesso tempo, i risultati del referendum sulla Brexit, l'elezione di Donald Trump e la diffusa resistenza populista ai mandati pandemici hanno indotto gli strati istruiti delle istituzioni al potere ad adottare una visione poco attenta nei confronti di ciò che percepivano come mancanza di rispetto nei confronti della competenza da parte dei cittadini medi e persino ignoranza degli stessi.

Negli ultimi anni, la crescente richiesta di mostrare deferenza nei confronti degli esperti è diventata una pietra di paragone nella nostra politica quotidiana. Riflettendo l'eredità mista della tradizione progressista, la deferenza verso la competenza non è solo un punto fermo della sinistra, ma anche una posizione centrale dei conservatori anti-populisti. Uno dei "Never Trumper", Tom Nichols, ha lanciato un allarme nel suo libro del 2017, *The Death of Expertise*, sull'ostinata ignoranza e persino sulla recalcitranza delle persone che rifiutano di farsi governare dalle prove e dalle conoscenze scientifiche degli esperti. Nichols ha lamentato il fatto che la diffidenza nei confronti della competenza, pur essendo endemica soprattutto nelle società egualitarie, sia peggiorata negli ultimi anni nel mondo sviluppato. "Il problema [oggi] non è l'indifferenza verso le conoscenze consolidate, ma l'emergere di un'ostilità positiva verso tali conoscenze. Si tratta di una novità nella cultura americana, [secondo Nichols], e rappresenta la sostituzione aggressiva dei pareri degli esperti o delle conoscenze consolidate con l'insistenza sul fatto che ogni opinione su qualsiasi argomento è valida quanto ogni altra"¹. Il mantra "segui la scienza" è l'eredità di una tradizione che esorta alla deferenza verso le prove e i fatti, esigendo solo la

scoperta scientifica, l'applicazione politica e l'accettazione civica.

In questo preteso governo della “scienza” si è perso del tutto il divario enorme che esiste sempre tra i fatti scoperti – che, anche per gli annali della scienza, sono sempre provvisori, soggetti a ulteriori indagini e revisioni – e la necessità di risposte politiche complesse, impegnative e discutibili che nascono anche da fatti ampiamente condivisi e in gran parte consolidati. L'esempio forse più evidente degli ultimi anni è stata l'intensa varietà di risposte politiche all'epidemia di Covid. Il dibattito politico negli Stati Uniti, e sempre più in tutto il mondo, tendeva a dividersi non tanto sul fatto del virus in sé (anche se, in questo caso, come in ogni clima politicamente agitato, c'erano persone fuori dal coro che cercavano di attirare l'attenzione o, attratte da dati o teorie marginali, cercavano di fomentare l'indignazione), ma piuttosto il nocciolo del dibattito era incentrato sulla risposta politica appropriata. Una parte, più cauta e che credeva in un alto grado di controllo umano sul decorso e sull'impatto del virus, dichiarava regolarmente, in difesa di chiusure, uso delle mascherine e allontanamenti sociali, che “la scienza” doveva essere semplicemente seguita. L'altra parte – più propensa a risentire dell'impatto diretto delle chiusure e meno fiduciosa nei confronti della classe dirigente nel suo complesso – sosteneva che l'uso delle mascherine, il distanziamento e le chiusure erano reazioni eccessive, soprattutto alla luce di alcuni fatti noti sulla minaccia del virus a seconda dell'età e delle patologie. Entrambe le parti hanno invocato una serie di fatti, giungendo al contempo a conclusioni politiche che riflettono una serie di impegni politici e personali più profondi. L'invocazione a “seguire la scienza” era, ovviamente, un ritornello frequente da parte di una delle due parti del dibattito, in nome di decisioni politiche e sociali discutibili – “valori” – che, si pretendeva, fossero indiscutibili. L'appello alla competenza elude sempre più la distinzione tra il regno dei dati empirici e il tipo di decisioni

prudenziali che tali prove empiriche richiedono sempre.

Oggi le persone intuiscono ampiamente che rivendicazioni politiche più profonde e complete sono alla base degli appelli a rimettersi a una classe di sapienti (ad esempio, gli esperti), da un lato, e al senso comune della gente, dall'altro. Il fatto che queste posizioni oggi riflettano sempre più gli impegni dei liberali progressisti, che in genere favoriscono la competenza, e dei conservatori, che si allineano a intuizioni più populiste, non è solo una coincidenza. Le divergenze su chi deve governare, e perché, sono al centro di una frattura politica di lunga data e fondamentale.

Per gli esperti

Nella sua opera più famosa, *La Repubblica*, Platone ha esposto alcune delle più antiche argomentazioni sul perché il governo di un'élite competente dovrebbe essere preferito al governo dei molti. Socrate è raffigurato come favorevole alla formazione e all'ascesa di un "re-filosofo" che stabilisca un ordine politico veramente giusto. Questo individuo, o un piccolo numero di aristoi, sarebbe una persona o più persone di particolare abilità, conoscenza e comprensione che hanno completato con successo circa cinquant'anni di educazione per raggiungere la conoscenza del Bene. Secondo il Socrate di Platone, la giustizia poteva essere realizzata solo quando un piccolo numero di individui, o una sola persona, aveva raggiunto una conoscenza autentica e completa di tutte le questioni conoscibili che potevano riguardare le decisioni politiche. Il ruolo del popolo era principalmente quello di acconsentire al governo dei saggi, seguire le leggi ed eseguire i loro ordini. Platone sembrava essere così scettico sul fatto che le persone potessero raggiungere anche questo livello minimo di comprensione cooperativa che riteneva probabile che, se un governante così qualificato e unico fosse apparso in mezzo alla popolazione, il popolo avrebbe

denunciato, perseguitato e giustiziato quell'individuo. Platone afferma che furono proprio la profonda ignoranza, il campanilismo e la diffidenza nei confronti della saggezza filosofica a spingere ad accusare, processare e giustiziare il suo maestro, Socrate.

Platone era cosciente dell'utopismo delle raccomandazioni che rappresentava Socrate e lo ritraeva in qualche modo imbarazzato dalla raccomandazione di un governo da parte di "re filosofi". La trasformazione che segna il passaggio della modernità dalla tradizione classica e cristiana è stata la perdita dell'imbarazzo per tali affermazioni, anzi, la certezza che il progresso potesse essere raggiunto attraverso gli sforzi di una classe illuminata e la volontà di promuovere un culto della competenza. Una delle prime rappresentazioni di una società illuminata ampiamente governata dalla competenza scientifica si trova nelle pagine del romanzo utopico incompiuto di Francis Bacon, *La nuova Atlantide* (1626), in cui i dotti scienziati di un istituto scientifico chiamato Casa di Salomone si dedicano alla ricerca di conoscenze che culminano in applicazioni pratiche benefiche. Secondo uno dei saggi governatori della Casa di Salomone, "il fine della nostra fondazione è la conoscenza delle cause e dei moti segreti delle cose, e l'ampliamento dei confini dell'impero umano". In questa visione utopica di completa padronanza umana sull'ordine naturale, gli scienziati della Casa di Salomone agiscono come "lanterna di questo regno", una lanterna che illumina e guida il governante politico, soprattutto attraverso l'applicazione della tecnica e della padronanza scientifica in quasi tutti i campi, compresa non solo la padronanza del mondo naturale, ma della stessa biologia umana².

Il liberalismo è la principale manifestazione politica di questa convinzione progressista e nel corso della sua storia ha cercato di preservare il ruolo di una classe competente nell'avanzamento del progresso contro la minaccia

rappresentata dall'arretratezza della gente comune. Il liberalismo era una filosofia politica che sosteneva l'uguaglianza teorica del genere umano per giustificare una nuova aristocrazia, un sistema in cui lo *status* non era raggiunto per nascita, ma per risultati. Mentre il liberalismo cercava una combinazione con il governo popolare – la “democrazia liberale” – uno degli sforzi principali degli architetti del liberalismo era quello di contenere il *demos* attraverso vincoli costituzionali e la disposizione di istituzioni sociali che avrebbero permesso a una nuova élite di sorgere come principale forza di governo della società. Una caratteristica fondamentale del liberalismo – sia nella sua forma classica che in quella progressista – è il suo sforzo di assicurare l'ascesa di una classe dirigente desiderosa di progresso contro il conservatorismo intrinseco della gente comune. Le rispettive differenze tra liberalismo classico e progressista non risiedono in questa preferenza per un'élite progressista, ma piuttosto nell'enfasi sulla natura e sul motore di tale progresso e sui mezzi migliori per raggiungere tale ascendente.

Da un lato, un filone libertario del pensiero liberale, spesso definito “conservatore”, è stato spesso insistente ed esplicito nella sua sfiducia nelle capacità di governo della gente comune. Preferendo un governo che promuovesse in larga misura politiche per garantire la libertà economica e personale, e quindi diffidando delle interferenze populiste in entrambi i settori, pensatori libertari come Jason Brennan della Georgetown University hanno lanciato schiette bordate contro gli svantaggi di una partecipazione politica diffusa da parte della gente comune. Nel suo libro del 2016 *Against Democracy*, Brennan ha celebrato il calo dei livelli di partecipazione politica e i bassi livelli di voto, suggerendo che “questo declino dell'impegno politico è un buon inizio”. Brennan riprende le argomentazioni di una generazione di liberali classici che interpretano la mancanza di partecipazione politica come una

potente prova di “tacito consenso”, sostenendo che le persone agiscono razionalmente e acconsentono essenzialmente allo *status quo* quando si sottraggono al coinvolgimento politico. L’argomentazione di Brennan mira ad aumentare questa forma implicita di tacito consenso della gente comune, diminuendo il loro impegno pratico per ottenere cambiamenti nella politica. Invocando l’ascesa di una “epistocrazia” – il governo da parte di chi sa, o di una classe di scienziati della politica – ha espresso la speranza che la politica arrivi a “occupare solo una piccola parte dell’attenzione della persona media. Idealmente, la maggior parte delle persone riempirebbe le proprie giornate con la pittura, la poesia, la musica, l’architettura, la statuaria, gli arazzi e le porcellane, o magari con il calcio, la NASCAR, le corse dei trattori, il gossip delle celebrità e le gite da Applebee. La maggior parte delle persone, idealmente, non si preoccuperebbe affatto della politica”³. Sebbene tutte queste attività siano senza dubbio piacevoli per le persone che le ritengono utili, l’esortazione a pensare a tutto tranne che alla politica è coerente con la tradizione liberale classica che preferisce che la gente media sia resa ampiamente passiva. Una condizione di relativo mutismo politico può quindi essere interpretata come un tacito sostegno all’ordine liberale classico e agli impegni libertari ed economicamente progressisti di una classe dirigente epistocratica.

Riflettendo questa alta considerazione per il dominio di esperti competenti e lo scetticismo nei confronti delle capacità politiche e della saggezza della gente comune, alcuni liberali classici di oggi assomigliano a coloro a cui si oppongono: i progressisti che hanno stabilito il ruolo istituzionale della competenza in politica. All’inizio del ventesimo secolo, i primi progressisti chiesero la creazione di uno Stato amministrativo che avrebbe beneficiato dell’ascesa di un approccio scientifico alla politica. Mentre alcuni dei primi

progressisti credevano che il *demos* avrebbe potuto un giorno essere reso degno di essere governato politicamente, altri erano schietti nel chiedere una rigorosa limitazione del governo popolare a favore di un governo da parte di un piccolo gruppo di esperti. Il progressismo fu in parte una significativa risposta al populismo dell'ultimo decennio del XIX secolo, uno sforzo per incorporare le opinioni di un pubblico scontento e allo stesso tempo per domarne l'influenza. Mentre chiedevano modi più immediati per registrare le opinioni del popolo, i progressisti insistevano anche universalmente sulla necessità essenziale di competenze in politica. Così, alle richieste di maggiore democrazia (spesso celebrate dagli odierni eredi dei progressisti) si accompagnavano quelle di una minore influenza popolare sulla definizione delle politiche. I progressisti cercavano la professionalizzazione del governo e una nuova "scienza dell'amministrazione", soprattutto la riforma della funzione pubblica con il corrispondente esame e la riduzione del numero di persone di nomina politica al suo interno. Erano all'avanguardia nella promozione delle scienze sociali – tra cui soprattutto la scienza politica – come il mezzo migliore e più oggettivo per determinare e attuare politiche pubbliche razionali e oggettivamente valide, a differenza dei capricci passeggeri dell'elettorato. Figure di spicco della disciplina come Woodrow Wilson cercarono di far progredire lo studio scientifico della politica nei primi anni del XX secolo, gettando le basi per l'ascesa della metodologia scientifica sociale come necessario sostituto di una politica carica di valori. Molti personaggi di questo periodo fecero eco ai sentimenti di Elton Mayo – un influente scienziato sociale degli anni Venti – che scrisse: "In tutto il mondo c'è un gran bisogno di un'élite amministrativa". Armata dei dati raccolti dai primi studi degli scienziati sociali, ci si aspettava che un'élite burocratica rispondesse all'opinione pubblica e guidasse e indirizzasse le masse democratiche ad accettare politiche pubbliche

oggettivamente valide⁴.

Mentre la scienza sociale dell'era progressista era stata concepita originariamente come un meccanismo per tradurre la “voce del popolo” direttamente in politica – in cui gli scienziati sociali si sarebbero limitati a studiare i fatti politici, evitando i valori – ben presto il richiamo delle sirene dell'esperienza cominciò a prevalere⁵. La stessa scienza sociale che doveva semplicemente servire la democrazia cominciò a produrre risultati che dimostravano che le persone stesse non avevano una conoscenza politica adeguata nemmeno per stabilire la direzione della politica. Molte di queste scoperte convinsero un gruppo crescente di scienziati sociali che il popolo non era sufficientemente capace di autogovernarsi anche in modo modesto. Un coro crescente di scienziati sociali chiedeva di abbandonare l'irrazionale “fede democratica” a favore del governo dei sapienti. Così, nel corso del tempo, l'immaginato ruolo di “servitori” tra gli scienziati sociali, gli amministratori, i burocrati e l'apparato di “competenza” crebbe sempre più fino a diffidare della possibilità di seguire o soddisfare semplicemente la volontà del popolo e iniziò invece ad affermare la necessità che gli esperti non solo elaborassero politiche basate sulla preferenza popolare, ma guidassero e addirittura sostituissero il ricorso alla volontà popolare⁶.

La speranza dei tecnocrati progressisti, fin dall'inizio di questo progetto, era che le divisioni tradizionali della politica fossero superate dall'applicazione neutrale delle scoperte scientifiche. “Seguire la scienza” è solo il ritornello più recente di un sogno più antico che risale alle fantasiose immagini di un re-filosofo proposte ne *La Repubblica* di Platone; alle serie speranze di una “nuova Atlantide” di Francis Bacon; e alle proposte di un regime di esperti, oggi rappresentati dalle scienze sociali, le cui scoperte avrebbero guidato la politica

meglio di un *demos* mal informato e facilmente fuorviato. Una speranza racchiusa in una dichiarazione di John F. Kennedy del 1962, che riteneva che l'era moderna segnasse la fine dei turbolenti disaccordi politici, sostituiti da soluzioni tecniche non controverse:

*La maggior parte di noi è stata condizionata per molti anni ad avere un punto di vista politico, repubblicano o democratico, liberale, conservatore, moderato. Il fatto è che la maggior parte dei problemi, o almeno molti di essi, che ci troviamo ad affrontare sono problemi tecnici, amministrativi. Si tratta di giudizi molto sofisticati che non si prestano al grande tipo di "movimenti passionali" che hanno agitato questo Paese così spesso in passato. Ora si tratta di questioni che sono al di là della comprensione della maggior parte degli uomini*⁷.

In questa affermazione apparentemente incontestabile di Kennedy – condivisa prima e dopo da molti – è insito un insieme più profondo di impegni filosofici e politici che meritano attenzione. Un ordine sociale e politico che insiste su decisioni e governo da parte di esperti non è di per sé una posizione neutrale o priva di valori, ma genera un ordine sociale che richiede competenze sempre maggiori e, di conseguenza, mette necessariamente da parte il giudizio ordinario. L'aumento della conoscenza come potere e un ordine sociale, politico ed economico che richiede una costante espansione di tale conoscenza e potere, diventa necessariamente eccessivamente complesso e incomprensibile. La crescente complessità di questo progetto richiede a sua volta che i governanti politici si rimettano sempre più agli "esperti". Una società basata sul progresso delle conoscenze scientifiche riduce necessariamente il ruolo di governo dei non esperti.

Nessuno lo ha detto più chiaramente del pensatore "democratico" John Dewey, che ha elogiato Francis Bacon come "il grande precursore dello spirito

della vita moderna” e “il vero fondatore del pensiero moderno”⁸. Dewey sosteneva che il ruolo crescente della scienza nell’educazione non era solo quello di comprendere una società sempre più complessa e mutevole, ma di accelerare il cambiamento. Solo una società in continuo cambiamento e trasformazione poteva raggiungere quello che lui considerava l’unico fine desiderabile della politica: la crescita. L’impronta di Dewey sul sistema educativo americano riflette il suo rifiuto di una vecchia visione secondo cui l’educazione dovrebbe essere organizzata principalmente intorno alla pratica della trasmissione culturale, che egli considerava passiva e di ripiego. Nei suoi ampi scritti sull’educazione, Dewey chiedeva invece un’educazione più in sintonia con i presupposti della scienza moderna: progresso e cambiamento. Dewey sosteneva che tale educazione fosse necessaria non solo come risposta a una società in rapida evoluzione, ma che tale educazione avrebbe generato a sua volta un cambiamento sempre più rapido. Per Dewey, tale cambiamento era l’essenza della crescita. “Il criterio del valore dell’educazione scolastica è la misura in cui essa crea il desiderio di una crescita continua”, scriveva Dewey; la crescita ‘non ha fine al di là di sé stessa’. Le istituzioni formative di un ordine sociale e politico in cui la competenza sarebbe diventata predominante si basano sull’obiettivo di una trasformazione continua e incessante: “Il processo educativo è un processo di continua riorganizzazione, ricostruzione e trasformazione”⁹. Un ordine sociale votato alla turbolenza e al cambiamento costante assicurerebbe che il “senso comune” ereditato dalla pratica di lunga data e dall’esperienza passata non sia più rilevante. Al contrario, il ruolo di guida dell’esperto dovrebbe necessariamente ascendere come elemento dominante essenziale in qualsiasi società dedicata a continui sconvolgimenti ¹⁰.

Una delle conseguenze previste di un ordine sociale che genererebbe un

cambiamento incessante e persino un costante “stato di emergenza” è la forte tendenza a trasferire il processo decisionale politico da coloro che si trovano nella posizione migliore per esercitare la saggezza politica in condizioni di relativa stabilità – la “saggezza del popolo” – a coloro che non solo hanno l’incentivo a ignorare tale saggezza nell’interesse di generare ulteriori sconvolgimenti, ma hanno anche la maggiore probabilità di trarre vantaggio da condizioni non stabilizzate e di acquisire potere politico, sociale ed economico come risultato della costante trasformazione.

Oggi questa divisione si manifesta in particolare nel conflitto tra coloro che conservano la convinzione ottimistica che sia meglio lasciare la politica nelle mani di un’élite istruita, in grado di portare avanti il progresso della nazione e del mondo, e coloro che vivono questa affermazione contemporaneamente come un’espressione di condiscendenza e come una forma di turbolenza sociale ed economica che comporta una serie di costi spaventosi. L’antica divisione tra “i molti” e “i pochi” è stata esacerbata e approfondita da una teoria del progresso e dalla convinzione che i pochi siano idealmente incaricati di portare avanti la trasformazione progressiva. Così, questa moderna visione del progresso, avanzata da un’avanguardia di tecnocrati che padroneggiano le conoscenze necessarie e aggirano coloro che non hanno la “comprensione” necessaria per governare, esaspera una frattura endemica nella politica, sfilacciando continuamente il tessuto dell’ordine politico senza prospettive di riconciliazione delle parti.

Per il popolo

Per contro, esiste una tradizione altrettanto potente, anche se oggi meno dominante, che sostiene la superiorità del “senso comune”, la conoscenza quotidiana che è più probabile scoprire come conoscenza collettiva incorporata

nelle vite e nelle pratiche della gente comune. L'allievo più famoso di Platone, Aristotele, inaugurò una tradizione che non solo criticava la frequente arroganza degli esperti, ma – almeno in alcuni dei suoi scritti – elevava il ruolo del “senso comune” come potenziale pretendente al governo sociale e politico. Le sue argomentazioni sono tra le poche che si trovano nell'antichità a favore della democrazia, un regime spesso criticato dai filosofi antichi come uno dei più ingiusti. Aristotele riconosceva che c'era una forte rivendicazione a favore della democrazia: il governo dei molti.

Aristotele riconosceva che ci sono alcune arti e discipline che richiedono chiaramente competenza, tra cui la medicina, l'ingegneria e la navigazione. In effetti, solo coloro che hanno acquisito la padronanza di queste discipline dovrebbero scegliere chi è qualificato a praticarle: gli esperti dovrebbero sia formare che accreditare gli altri esperti. Sebbene queste affermazioni siano evidenti e continuano a essere praticate oggi – è ancora largamente diffuso il fatto che solo coloro che possiedono un dottorato possono conferire tale titolo a candidati che ritengono qualificati – Aristotele offrì un'aggiunta fondamentale. “Ci sono alcune [arti] per le quali l'artefice potrebbe non essere l'unico o il miglior giudice, ma in cui anche chi non possiede l'arte ha una certa conoscenza delle sue opere. Il costruttore di una casa, per esempio, non è l'unico ad averne una certa conoscenza, ma chi la usa la giudica meglio di lui”. Aristotele distingue una serie di “utenti” dagli “esperti”: “un pilota o timoniere giudica i timoni meglio di un carpentiere, e il commensale, non il cuoco, è il miglior giudice di un banchetto”.¹¹

Aristotele ha osservato che coloro che utilizzano ciò che gli esperti producono o progettano, o che le decisioni degli esperti influenzano, hanno spesso maggiori probabilità di essere migliori giudici dei benefici e dei difetti

di tali decisioni, piani o prodotti rispetto agli esperti stessi. La saggezza della moltitudine nasce principalmente non perché si possa affermare di possedere il tipo di conoscenza specialistica degli esperti, ma perché si ha il vantaggio del “buon senso” e dell’esperienza – l’interazione quotidiana con gli oggetti o le pratiche del mondo che spesso manca nelle valutazioni teoriche degli esperti. Qualsiasi famiglia che abbia posseduto una casa per un certo periodo di tempo riconosce rapidamente le carenze di chi l’ha progettata, sia per quanto riguarda la collocazione degli interruttori e delle prese di corrente, sia per quanto riguarda le dimensioni delle stanze o addirittura l’intera pianta. In molti casi, gli utenti non esperti hanno una maggiore comprensione degli effetti di tali progetti rispetto all’esperto. L’espressione stessa “senso comune” cattura l’essenza di questa saggezza distillata: un “senso”, o tipo di comprensione, che è sia ordinario che condiviso. Contro le pretese della regola degli esperti c’è la saggezza che nasce dall’esperienza della gente comune nella vita di tutti i giorni.

Platone e Aristotele hanno quindi articolato nelle loro prime formulazioni alcune differenze fondamentali tra i due approcci relativi alla conoscenza politica che, a loro volta, indicano tre aree principali in cui le rivendicazioni di deferenza politica al “senso comune” traggono la loro forza.

In primo luogo, il “senso comune” attinge a un vasto serbatoio di conoscenze tradizionali, la memoria collettiva della gente comune, le lezioni tratte dalla vita quotidiana. Come originariamente articolato dai primi conservatori come Edmund Burke, una società tradizionale appare ignorante agli occhi degli “esperti”, ma in realtà è costituita da un profondo pozzo di esperienza e saggezza di buon senso.

In secondo luogo, tale conoscenza resiste alla ristrettezza della

specializzazione, tracciando invece connessioni tra i vari fenomeni del mondo che si avvicinano maggiormente al tipo di saggezza e prudenza necessarie per un giusto governo politico. Il “senso comune” è più completo della ristrettezza del sapere degli esperti, e quindi più rilevante e illuminante come forma di conoscenza politica.

Infine, le condizioni sociali e politiche che favoriscono il ruolo del “senso comune” sono distinte e persino opposte alle condizioni e agli obiettivi che privilegiano il ruolo della competenza. Se la competenza è particolarmente apprezzata nelle società che cercano e promuovono il progresso, il cambiamento, la trasformazione e la “crescita”, il ruolo del “senso comune” è particolarmente apprezzato e necessario nelle società stabili e in cui la continuità tra le generazioni è prevalente. In queste società, le generazioni più anziane trasmettono ai giovani la saggezza dell’esperienza, mentre nelle società progressiste le conoscenze degli anziani vengono rapidamente superate e rese irrilevanti. Pertanto, queste rispettive forme di comprensione sociale e politica non sono “neutre”, ma piuttosto entrambe *contribuiscono* alla natura stessa dell’ordine sociale e politico e i loro status relativi derivano da essa.

Conoscenze tradizionali

All’inizio dell’epoca moderna, fu Edmund Burke ad opporsi ai progenitori del progressismo moderno in nome dell’instimabile patrimonio di conoscenza, esperienza e saggezza, rappresentato dal senso comune istituzionalizzato. Il conservatorismo di Burke si basava sulla fiducia nella saggezza della gente ordinaria, costruita nel tempo attraverso le pratiche, le istituzioni e le tradizioni che si erano guadagnate il favore dell’esperienza nel tempo e sul posto. Egli elogiava il “pregiudizio” come un insieme involontario di credenze, in gran parte non esaminate, in ciò che è provato e vero, ponendolo in netto

contrasto con le argomentazioni successive di John Stuart Mill, che considerava la consuetudine come una forma di dispotismo del passato sul presente e sulle potenziali innovazioni future. Al contrario, Burke elogiava l’“arcigna resistenza all’innovazione” dei suoi connazionali:

Invece di gettare via tutti i nostri vecchi pregiudizi, li conserviamo in misura considerevole e, per vergognarci di più, li conserviamo perché sono pregiudizi; e più a lungo sono durati e più in generale hanno prevalso, più li conserviamo. Abbiamo paura di lasciar vivere e commerciare gli uomini ognuno con la propria riserva privata di ragione, perché sospettiamo che questa riserva in ogni uomo sia piccola, e che gli individui farebbero meglio ad avvalersi della banca e del capitale generale delle nazioni e delle epoche¹².

La “banca generale” di una nazione era la somma totale del capitale pratico ed esperienziale di un popolo nel corso del tempo. Si trattava del bagaglio di valori che veniva sempre più spesso malvisto e scartato dagli innovatori.

In contrasto con i progressisti di ogni genere, Burke vedeva gli sforzi per innovare e trasformare la società non come una manna e un beneficio per il comune lavoratore, ma come un peso e una punizione troppo spesso sopportati dalle persone in nome delle quali tali cambiamenti venivano realizzati. Coloro che sono ispirati dallo “spirito di innovazione” mostrano un “temperamento egoista e vedute limitate”¹³. Scontenti di ciò che è stato ereditato nella speranza di un futuro non ancora sperimentato e perfezionato, mostrano impazienza e imprudenza nella distruzione intenzionale delle caratteristiche di base che rendono la vita della gente comune stabile, prevedibile e vivibile. Invocando il linguaggio dei “diritti del popolo”, tali innovatori sono invece più spesso i beneficiari del loro percorso distruttivo, “quasi sempre sofisticatamente sovrapposti e identificati con il loro potere”¹⁴. Burke era sospettoso dei

rivoluzionari e dei riformatori che sostenevano che la trasformazione della società fosse intrapresa in nome del “popolo”. Tali innovatori “disprezzano l’esperienza come la saggezza di uomini illetterati”¹⁵. Ascoltando attentamente le loro affermazioni, spesso sentiva il disprezzo per le consuetudini della gente comune. Questi “democratici... quando non stanno in guardia, trattano la parte più umile della comunità con il massimo disprezzo, mentre, allo stesso tempo, pretendono di farne i depositari di tutto il potere”¹⁶.

Una politica sana poggia su fondamenta di virtù morali diffuse, sviluppate attraverso istituzioni sociali informali come la famiglia, la comunità e la chiesa, nonché sull’istituzione giuridica formale di un governo ben costruito che eriga “un freno sufficiente alle loro passioni”. I veri “diritti” dei cittadini non sono riducibili ai diritti individuali, ma devono consistere soprattutto nel diritto di essere ben governati, un diritto che si basa sulla capacità intergenerazionale di sviluppare le virtù. La prosperità degli individui richiede quindi diritti associativi: diritti non solo come libertà di fare ciò che si vuole, ma diritti a un governo che freni e indirizzi gli atti dannosi della libertà¹⁷. Per questo motivo, Burke sosteneva che l’unico “contratto sociale” legittimo e praticabile fosse quello multigenerazionale: “La società è effettivamente un contratto”, scriveva, e si tratta di una *partnership* “tra coloro che sono vivi, coloro che sono morti e coloro che stanno per nascere”¹⁸. Una società orientata al costante sconvolgimento, all’innovazione e al miglioramento è più che probabile che smantelli il ruolo e lo *status* degli anziani, che trascuri i bambini, che viva tumultuosamente nel presente denigrando il passato e derubando il futuro.

Affinché una generazione più anziana possa trasmettere le conoscenze faticosamente acquisite a una generazione successiva, le condizioni sociali devono essere in gran parte stabili e cambiare solo lentamente, con un continuo

“consenso” popolare. Il passato non può informare il presente, né il presente il futuro, se gli sviluppi in ogni misura successiva del tempo rendono il momento precedente antiquato. In tempi rivoluzionari, sono i più giovani di quella famiglia o di quella società a essere i più informati, perché più in sintonia con le mutate condizioni del loro tempo. Il fatto che le persone moderne degli ordini liberali siano molto più inclini alla “cultura giovanile” piuttosto che alla “saggezza del passato” non riflette altro che il fatto che viviamo in tempi rivoluzionari, anzi, una rivoluzione la cui unica caratteristica permanente è la costanza. Questa condizione era temuta da Burke, che riteneva che tali generazioni non fossero tanto “liberate” quanto private di un’eredità. Avendo tutta la saggezza di una mosca, i giovani non solo ricevono poco dal passato, ma a loro volta capiscono che avranno poco da trasmettere quando invecchieranno. Il risultato è una civiltà che vive per il momento, che consuma e gioca “finché c’è il sole” e non accumula tesori culturali o finanziari per il futuro. Se molti dei tratti distintivi della nostra civiltà contemporanea sono società di autodefiniti “consumatori” che possiedono poco, padroneggiano poche o nessuna disciplina, accumulano debiti, non ereditano nulla e non producono alcun lascito (nemmeno sotto forma di generazione successiva), non dovremmo sorprenderci che una società di mosche sia effettivamente una società che vive solo per, e fino alla fine del giorno.

Integrare la conoscenza

Il grande difetto della conoscenza specialistica deriva proprio dalla sua apparente forza: la specializzazione richiesta per raggiungere la conoscenza esperta richiede anche di indossare i paraocchi sulle più ampie implicazioni e conseguenze delle sue applicazioni¹⁹. Il principio organizzativo non solo dell’economia moderna, ma della società contemporanea in generale, è la

divisione e la suddivisione del lavoro, che produce innumerevoli e incolmabili arcipelaghi di competenze specializzate. Le società moderne sono organizzate intorno al *principio* della divisione del lavoro, privilegiando l'efficienza, la concentrazione e la competenza.

La competenza si basa quindi sulla *disintegrazione*. I problemi, le discipline e le aree di indagine vengono parcellizzati per essere analizzati da persone che acquisiscono conoscenze specialistiche. Da un lato, questa organizzazione si traduce in importanti progressi della conoscenza, soprattutto nelle aree tecniche delle scienze naturali, tra cui la medicina, la biologia, la chimica e la fisica. Dall'altro lato, la specializzazione porta a un declino, spesso osservato, della comprensione integrata, non solo di approcci "interdisciplinari", ma di una comprensione veramente completa che deriva dall'appartenenza a una comunità più ampia di discussione e scambio. Un approccio di questo tipo "fa progredire la conoscenza" in aree discrete, ma in generale sia gli individui che il sistema nel suo complesso diventano più ottusi e, probabilmente, anche più ignoranti. L'immagine del "professore distratto" è un gioco di parole su questa verità di fondo, lo specialista la cui attenzione ristretta lo distrae dalla capacità di base di funzionare nella vita quotidiana. Tale attenzione spesso porta alla perdita del "buon senso".

La figura banale del "professore distratto" cattura allo stesso tempo la ristrettezza comica dell'esperto individuale, oscurandone la dimensione sociale più ampia. Piuttosto, in senso lato, un ordine sociale e politico nel suo complesso tenderà in una direzione diversa, a seconda dell'enfasi relativa sulla competenza rispetto al "buon senso". Non si tratta semplicemente di alcuni professori svitati alla Jerry Lewis; piuttosto, l'intera esistenza condivisa sarà plasmata in modo profondo e impercettibile dal predominio dell'uno o

dell'altro approccio alla conoscenza e alla comprensione umana.

Forse non c'è esempio migliore e più concreto di come queste priorità si rifletteranno nella nostra realtà istituzionale e sociale rispetto ai cambiamenti avvenuti nelle istituzioni più responsabili della gestione della conoscenza nel nostro mondo: i college e le università. Oggi le università sono guidate soprattutto dalla “creazione di conoscenza”, spingendo i docenti, attraverso incentivi all'assunzione, alla cattedra e alla promozione, a “far progredire la nuova conoscenza” attraverso la produzione di lavori originali, basati sul modello sperimentale delle scienze naturali. I docenti sono formati per diventare specialisti all'interno di una struttura che incoraggia costantemente una maggiore attenzione e concentrazione, un sistema in cui domina la suddivisione del lavoro. Molti docenti degli stessi dipartimenti non sono in grado di comprendere il lavoro degli altri – tanto meno quello prodotto in dipartimenti e scuole diverse – e i docenti arrivano ad avere più cose in comune, e a comunicare di più sul loro lavoro, con i docenti che lavorano in aree simili in altre istituzioni accademiche in tutto il mondo, e hanno molto meno in comune con le persone i cui uffici si trovano dall'altra parte del corridoio. La metafora dei “silos” viene spesso utilizzata per paragonare la situazione dei docenti che lavorano all'interno della stessa istituzione, un insieme di ricercatori isolati il cui unico punto in comune, secondo una leggendaria mezza battuta, è una lamentela universale sul parcheggio del campus²⁰.

La parola “collega”, spesso invocata per descrivere i colleghi di facoltà, è un residuo di una diversa visione del mondo. Essere un collega si riferisce alla partecipazione condivisa in un *collegium*, una parola che significa “comunità, società, corporazione” o “partner di lavoro” e che è la radice della parola

“college”. Per “collegio” si intendeva una “comunità” o “società” di colleghi il cui scopo comune era la ricerca della conoscenza e della verità. Poiché la particolare area di ricerca e di insegnamento di ciascuno era necessariamente limitata, in tali istituzioni si poneva l’accento sulla coltivazione della comunità tra colleghi, come si può ancora visibilmente osservare nelle “tavole alte” dei vari college di Oxford e Cambridge (e raffigurate anche nelle rappresentazioni delle varie case di Hogwarts). La conoscenza doveva essere perseguita non solo attraverso l’attenzione e la concentrazione sulla propria specializzazione, ma anche attraverso la capacità di comunicare e condividere la propria particolare area di conoscenza in combinazione con gli altri. Questa attività si basava sulla promozione di una comunità attiva di studiosi la cui interazione principale era con i colleghi di molti campi e discipline diverse, e non con i colleghi specialisti geograficamente lontani.

Così, in generale, un “collegio” modella un diverso tipo di società. I docenti hanno le loro varie specializzazioni – come tutti gli esseri umani sono attratti da diversi tipi di lavoro e di hobby – ma oltre al lavoro necessario per padroneggiare la loro area di competenza, un lavoro primario all’interno della loro comunità è sviluppare la capacità di capire come il proprio lavoro e le proprie conoscenze si adattano al lavoro e alle conoscenze degli altri. Per questo motivo, il “college” originario era inteso anche come una comunità concreta in cui la conoscenza non era raggiunta né attraverso gli sforzi individuali, né attraverso una conoscenza generalizzata della società ottenuta grazie alla “mano invisibile” della specializzazione, ma attraverso uno sforzo consapevole di coltivare le connessioni tra i vari approcci alla comprensione. Il suo scopo era quello di produrre non solo una conoscenza frammentaria, ma la coltivazione di virtù più pervasive di saggezza e buon senso che dovevano informare tutti i membri della comunità, sia docenti che studenti, sia coloro

che si sarebbero stabiliti nel collegio che coloro che sarebbero diventati leader e amministratori della società in generale.

In questo modo, gli assunti di base sulla natura della conoscenza danno forma a un intero ordine sociale e politico. Come modellato dalla moderna università di ricerca, il progresso della conoscenza è intrapreso come un progetto dell'intero – *l'universitas* – in cui gli individui saranno tutti ampiamente ignoranti riguardo al lavoro e alle attività dei loro vicini. I ricercatori avranno competenze sulla loro particolare area di conoscenza, ma saranno completamente bloccati quando si tratta non solo di collegare la loro area di competenza ad altre aree, ma anche delle implicazioni del loro lavoro con il più ampio ordine educativo, sociale e politico nel suo complesso. Il risultato è la frammentazione della conoscenza e il suo distacco dalla capacità di mettere insieme le varie idee e scoperte per raggiungere un'integrazione della conoscenza. I ricercatori moderni sono una versione di "*idiot savant*": persone con conoscenze altamente specializzate, ma del tutto prive della capacità di combinare la loro esperienza con la comprensione di coloro che li circondano. Se, secondo la formula spesso attribuita a Francis Bacon, "la conoscenza è potere", allora siamo contemporaneamente più potenti e più incapaci. Come tali, siamo creature estremamente pericolose, in possesso di strumenti di maestria, ma accompagnati da una saggezza relativamente scarsa per il loro impiego. L'accumulo di fallimenti e disfatte da parte di una nazione guidata da vari esperti – in economia, in guerra, nelle risposte alle malattie e in una politica profondamente divisa – non è in gran parte dovuto a un ordine basato sull'ascesa delle competenze, ma alle inevitabili conseguenze della combinazione di conoscenze specialistiche e di un'ignoranza diffusa derivante dalla disintegrazione citata in precedenza.

Il grande profeta della divisione del lavoro, Adam Smith, riconobbe questo

fatto negativo. Smith notò che l'operaio della catena di montaggio sapeva molto del compito limitato a cui era stato assegnato, ma probabilmente sapeva poco del prodotto vero e proprio, tanto meno del suo scopo più importante, né delle sue fonti o della sua probabile destinazione. L'operaio della catena di montaggio avrebbe dovuto essere volutamente limitato nella comprensione, nella conoscenza e persino nella curiosità²¹.

Questa forma di "separazione" avrebbe insegnato ai cittadini come limitare gli orizzonti della società e come abituarsi a un ordine fratturato e fratturante. Ironia della sorte, mentre Smith credeva che questa condizione degradata si applicasse all'assemblatore di perni, sempre più spesso siamo tutti effettivamente operai della catena di montaggio nell'ordine liberale moderno.

In questo modo, l'organizzazione sociale stessa ci "insegna" senza richiedere un'istruzione esplicita. Con il tempo, impariamo a interiorizzare la nostra condizione di stallo come una norma indiscutibile. Per contrasto, quando Henry Ford iniziò ad assumere per la sua catena di montaggio nel 1913, l'azienda scoprì di dover assumere 963 operai per ogni 100 posizioni da coprire, "tanto era grande l'avversione della manodopera per il nuovo sistema di macchine"²². Le persone che un tempo avevano lavorato su un prodotto dall'inizio alla fine – spesso agricoltori o artigiani di un'epoca preindustriale – non erano adatte alla comprensione ristretta dell'operaio della catena di montaggio. Si potrebbe dire che il lungo processo di scarto delle persone indisposte al lavoro in catena di montaggio abbia agito in modo *darwiniano*, selezionando coloro che erano in grado di limitare la comprensione e la curiosità per la natura del loro lavoro da coloro le cui menti anelavano a conoscere e comprendere le connessioni più profonde delle loro attività e i frutti del loro lavoro. La rapida acclimatazione a una nuova forma di "divisione

del lavoro” ha premiato coloro che erano in grado di compartimentare il proprio lavoro in operazioni sempre più minute, mentre ha spento il naturale desiderio umano di portare a termine un progetto dall’inizio alla fine, e il desiderio di comprendere le connessioni del proprio lavoro e delle proprie passioni con quelle dei propri compagni.

Estendendo questi costi all’ambito sociale e politico, possiamo iniziare a vedere i problemi che comporta l’applicazione della “divisione del lavoro” alla cittadinanza in generale. Se si applica la stessa logica “darwiniana”, il successo dell’ordine politico nella democrazia liberale riduce necessariamente la capacità degli individui di pensare e agire come cittadini. La capacità appresa di interesse civico si restringe, come quella comprensione più capiente che avrebbe potuto ispirare un lavoratore preindustriale a comprendere meglio la natura e l’oggetto del suo lavoro. Smith riconosceva che il progresso economico avrebbe richiesto l’arresto delle capacità riflessive dei lavoratori, e ci si aspettava che lo stesso accadesse nella nostra vita civica – quella sfera che si basa su una comprensione più ampia del bene comune, sulla disponibilità a lavorare e persino a sacrificarsi per esso, e sulla capacità appresa di fare collegamenti tra il bene degli individui e il bene dell’ordine sociale nel suo complesso. Smith ammetteva che questo arresto era un costo ineluttabile di un’economia prospera, ma riteneva che una società dovesse sopportarlo, anche se sarebbe ricaduto più duramente sulle capacità riflessive della gente comune.

Un ordine sociale e politico che ruota attorno alla disintegrazione della comprensione che una società progressista richiede è destinato alle conseguenze di tale ignoranza imposta. Pochi autori hanno articolato meglio questi costi dell’agricoltore e scrittore agrario Wendell Berry. Berry ha insistito sul fatto che una società basata sulla centralità della specializzazione escluderà, per definizione, qualsiasi “specialista” in grado di discernere i costi della

specializzazione. Solo una “comunità coerente” può raggiungere una tale ampiezza di vedute. Come ha scritto Berry:

Sembra che per molto tempo abbiamo vissuto partendo dal presupposto che possiamo occuparci tranquillamente delle parti, lasciando che l'insieme si prenda cura di sé stesso. Ma ora la notizia che giunge da ogni parte è che dobbiamo iniziare a raccogliere i pezzi sparsi, a capire qual è il loro posto e a rimmetterli insieme. Le parti, infatti, possono essere riconciliate l'una con l'altra solo all'interno dello schema dell'intero a cui appartengono. Gli imprenditori locali, gli agricoltori, i forestali, gli ambientalisti, gli investitori, i banchieri e i costruttori non andranno d'accordo sulla base del determinismo economico. Il terreno della loro riconciliazione dovrà essere più ampio di quello delle loro divisioni. Dovrà promettere vita, soddisfazione e speranza a tutti loro ²³.

Stabilità e virtù

Un elemento tristemente trascurato nell'attuale dibattito che contrappone le pretese di governo degli “esperti” agli appelli al “popolo” è il riconoscimento che il ricorso alla “saggezza del popolo” funziona meglio e con maggiore autorevolezza in condizioni di relativa stabilità e continuità. L'appello agli “esperti” e l'insistenza affinché i cittadini “seguano la scienza” non è solo una conseguenza del tipo di progresso che rende una società instabile e costantemente sottoposta a nuove sfide sociali, economiche e tecnologiche, ma una delle cause stesse dell'accelerazione del cambiamento e, quindi, della crescente necessità di ricorrere agli esperti. Un ordine politico e sociale guidato dall'etica progressista della competenza rafforzerà inevitabilmente le condizioni di trasformazione che richiedono maggiore competenza. Le controversie derivanti da nuove condizioni trasformative come il cambiamento climatico o una nuova malattia come il Covid-19 rendono particolarmente impegnativo

appellarsi alla saggezza consolidata del *demos*. Tuttavia, piuttosto che tali sfide si presentino come eccezioni alla regola, in una società progressista l'“ignoranza” di default delle masse diventa la regola e la norma.

Possiamo comprendere come l'appello apparentemente neutrale alla “competenza” nasconda in realtà presupposti più profondi che plasmeranno l'ordine sociale nel suo complesso, ricorrendo ancora una volta all'esempio delle università. Oggi, la priorità della competenza rispetto al collegio si riflette in ultima analisi nella natura stessa della società in cui in parte nascerà e che in parte essa stessa plasmerà. La moderna università di ricerca è intesa come uno dei principali motori del progresso, in grado di far progredire le conoscenze che aumentano la padronanza dell'uomo sul mondo della natura, di realizzare nuove e costanti scoperte sulla mente, sul corpo e sulla psiche dell'umanità e di accumulare una quantità sempre maggiore di dati che possono essere utilizzati per comprendere i fenomeni sociali, politici ed economici. Al contrario, il sistema dei “colleghi” si concentrava sulla trasmissione della conoscenza da una generazione all'altra, con particolare enfasi sull'apprendimento delle antiche lezioni sui limiti umani, sull'importanza della stabilità e dell'ordine per la continuità di una civiltà e sul raggiungimento di un'autentica libertà umana all'interno di un mondo di vincoli: in altre parole, una “educazione liberale”.

Così, le università sono tra i luoghi principali in cui un impegno pervasivo per il *progresso* significa che anche le istituzioni sociali esistenti devono essere costantemente stravolte, trasformate, cambiate e modificate in linea con l'obiettivo fondamentale del progresso. Gli obiettivi del progresso scientifico sono ripresi e amplificati dai principali impegni delle odierne facoltà di scienze umane e sociali, da cui nascono molti dei progetti più rivoluzionari e “progressisti” di oggi: l'ideologia del gender, la “teoria critica della razza”, compreso il Progetto 1619 e il ripudio totale dell'intera tradizione americana e

occidentale, e gli sforzi radicali per istituire l'“equità”. Le istituzioni formate intorno alla priorità della “competenza” non sono intrinsecamente “neutrali”, ma presuppongono, oltre a far progredire, un ordine sociale e politico in cui il cambiamento e la trasformazione sono un obiettivo e uno scopo principale.

Al contrario, l'ordine sociale e politico che *presuppone* e *sostiene* il tipo di comunità a cui aspira un collegio è quello della stabilità, della continuità e della tradizione. Il lavoro dei docenti comprende la trasmissione di una tradizione di conoscenza agli studenti, con l'aspettativa che una lezione più profonda che si impara all'interno di tale comunità sia la gratitudine per l'eredità e la coltivazione dell'obbligo di lasciare altrettanto, se non di più, alle generazioni future. Il primato e la bellezza di molti degli edifici universitari più importanti, come la biblioteca del campus e la cappella, riflettono questo scopo originario del *collegium*: la trasmissione del sapere acquisito da una generazione all'altra, una pratica di massima serietà destinata a suscitare stupore e ammirazione. Se i campus di oggi spesso conservano ancora i resti dell'architettura del collegio, il più delle volte anche questi edifici più antichi ospitano iniziative ispirate a una filosofia animatrice del tutto opposta, e oggi sono quasi sempre oscurati da edifici grotteschi che, ci dicono, riflettono il progresso e l'abbandono dell'arretratezza del passato.

In miniatura, le due istituzioni potrebbero sembrare uguali al visitatore, e oggi i futuri studenti vengono inevitabilmente condotti attraverso le parti più antiche del campus, dove gli edifici più belli sono destinati a ispirare e impressionare. Tuttavia, le due istituzioni riflettono impegni e filosofie fondamentalmente diversi: un fatto che raramente viene discusso in un campus universitario, tanto meno nella società in generale. Un ordine politico e sociale governato dal primato della competenza non è neutrale: darà forma alle

priorità più profonde, e quindi alla natura, dell'intera società.

Una società basata sulla continuità, da un lato, e sulla trasformazione rivoluzionaria, dall'altro, necessariamente premierà e cercherà di coltivare una certa serie di attributi nella cittadinanza. Quest'ultima favorirà un numero relativamente piccolo di "progressisti" – gli anticonformisti di Mill, gli imprenditori, gli "*Anywheres*". Un ordine sociale basato sulla tradizione e sulla continuità cerca invece di fortificare la media e l'"ordinario", in particolare di accentuare le virtù più "casalinghe" che nascono dai ritmi quotidiani di un mondo prevedibile e che sono utili ad essi.

La preoccupazione per queste "virtù ordinarie" è alla base delle critiche iniziali al liberalismo progressista dei Padri fondatori americani. Temendo che la Costituzione avrebbe dato nel tempo la preminenza a una piccola élite che avrebbe accumulato potere a spese della gente comune, i critici originari della Costituzione – i cosiddetti antifederalisti – sostenevano la stretta connessione tra un ordine sociale, politico ed economico che valorizzasse la saggezza della gente comune, la temperanza nelle attività economiche e marziali e la modestia della Repubblica nel suo complesso. In altre parole, solo una nazione che fosse fondamentalmente governata dalla "saggezza del popolo" e ne facesse tesoro avrebbe potuto essere una repubblica virtuosa piuttosto che un impero ambizioso e in ultima analisi dispotico, sia a livello interno che internazionale.

In contrasto con i *Framers* pro-costituzione, il cui sistema cercava di incoraggiare i grandi e gli ambiziosi a ricoprire cariche pubbliche e che promuoveva la superiorità della buona amministrazione rispetto al governo locale, gli antifederalisti insistevano sulla superiorità del senso comune incorporato e derivato dalla varietà dei luoghi in tutta la confederazione. Una scala più locale e modesta non solo sarebbe servita come culla di un'educazione

alla virtù, ma avrebbe offerto solo mezzi modesti che, a loro volta, avrebbero domato la tentazione dell'auto-accrescimento e dell'ambizione smodata.

Coloro che si trovano in condizioni medie hanno meno tentazioni – sono portati dall'abitudine e dalla compagnia con cui si associano a porre un limite alle loro passioni e ai loro appetiti – e se questo non dovesse bastare, la mancanza di mezzi per gratificarli sarà un freno – sono obbligati a impiegare il loro tempo nelle loro rispettive occupazioni – per questo motivo la nobiltà sostanziale del paese è più temperata, di miglior morale e meno ambiziosa dei grandi²³.

Queste virtù ordinarie, insisteva Melancton Smith, non richiedono sforzi straordinari. Piuttosto, nascono organicamente dalle modeste condizioni di una società stabile e ordinata. Responsabilità, frugalità, moderazione e buone abitudini non sono necessariamente materia di poemi epici, ma sono le virtù più accessibili e vantaggiose per la massa della gente comune. Nel dibattito tra i sostenitori degli “esperti” e quelli del “buon senso”, le affermazioni contrastanti riflettono visioni diverse della natura dell'ordine sociale e politico e del tipo di persone che esso dovrebbe produrre. Gli uni favoriscono “i pochi”, gli altri “i molti”.

Un ordine sociale e politico che dà la preferenza alla “saggezza dei molti” non elimina la necessità di competenze – entro i loro giusti confini – o più in generale di una “élite”. Un tale ordine sociale e politico richiede positivamente che coloro che sono nella posizione migliore per sostenere un ordine sociale e politico stabile e le virtù del *demos* siano invitati a prestare le loro energie a questo scopo principale. Un popolo virtuoso può essere mantenuto solo attraverso le energie e gli sforzi di un'élite virtuosa, e un'élite virtuosa deve essere orientata a sostenere le dignità fondamentali della gente comune. Questi sentimenti, e questo sistema più antico, traevano ispirazione – anche se

implicitamente – da una tradizione di lunga data in Occidente: l'ideale della “costituzione mista”, di cui ora parliamo.

CAPITOLO 5

LA COSTITUZIONE MISTA

In un ordine conservatore, la cultura nasce in gran parte “dal basso verso l’alto”, dall’eredità generazionale di pratiche apprese e nate dalle circostanze locali, dall’esperienza accumulata, dalla forma e dal rituale che si esprimono al meglio all’intersezione tra la natura umana e la nostra naturale inclinazione a sviluppare convenzioni per segnare e celebrare i riti umani di passaggio, i ritmi della natura e la riverenza per il divino. La cultura è una forma concreta della “saggezza del popolo”, un tesoro vivo e continuo che è allo stesso tempo autorevole e profondamente egualitario e democratico. Tuttavia, anche se l’autorità di un ordine conservatore si basa sulla deferenza nei confronti dei “molti”, un ruolo vitale ed essenziale è svolto dalle élite, incaricate in particolare di essere i fiduciari, i difensori e i protettori della cultura, della tradizione e di uno stile di vita di lunga data.

Questa intuizione chiave – che un’élite può e deve essere un difensore delle tradizioni culturali che sono per lo più uno sviluppo di pratiche dal basso verso l’alto – indica come la democrazia e una vera e propria aristocrazia non siano in contraddizione, ma, di fatto, dovrebbero essere di reciproco sostegno e beneficio. Questa intuizione chiave era ben compresa dai pensatori classici, da Aristotele a Polibio, da Aquino a Machiavelli, da John Adams ad Alexis de Tocqueville. La maggior parte condivideva un’intuizione comune: le virtù distinte delle due rispettive classi dovrebbero idealmente correggere i vizi inerenti al loro opposto. Le “virtù ordinarie” dei molti – compresa l’incarnazione del “buon senso” nelle pratiche culturali di una società – potrebbero e dovrebbero frenare le ambizioni smodate dei pochi. Inoltre, i privilegi tipicamente disponibili per i pochi – tra cui l’istruzione liberale e il

tempo libero – dovevano andare a beneficio dei meno fortunati ed elevare il potenziale svilimento dei molti. Le prospettive di una “mescolanza” di successo tra le classi si basavano su un ordine politico dedicato alla stabilità, non al cambiamento repentino; alla continuità, non al “progresso”; all’equilibrio, non all’ascesa di una classe sull’altra.

La Costituzione mista nella tradizione classica

All’interno della tradizione classica c’era disaccordo. Alcuni pensatori – a partire da Aristotele – sostenevano che i “molti” e i “pochi” dovessero fondersi in una forma completamente nuova, una classe “media” che esemplificasse la moderazione politica. Una successiva difesa della “costituzione mista”, spesso associata prima a Polibio e poi a Machiavelli, sosteneva che le classi sarebbero rimaste sempre distinte e che l’obiettivo non era la “fusione”, ma il bilanciamento di forze distinte.

Quando si parla di “costituzione mista”, quindi, ci sono due accezioni di mescolanza. Una forma di mescolanza si verifica quando gli ingredienti si fondono completamente, formando una nuova sostanza in cui gli elementi non sono più distinguibili. L’altra forma di mescolanza lascia i vari componenti ancora distinguibili, se gettati insieme in una nuova e appetitosa miscela. Per quanto riguarda la prima, potremmo evocare l’immagine di un frullato in cui un mix di vari ingredienti non sono più separabili o distinti. Per quanto riguarda la seconda, un’insalata mista lascia i vari elementi costitutivi ancora distinti, ma comunque combinati.

Il primo grande articolatore dell’ideale della “costituzione mista” è stato Aristotele, il quale sosteneva che un ordine politico ben amalgamato – quello che lui chiamava “*polity*” – deve essere più simile a un impasto di pane o a un frullato, anche se nel mondo disordinato della realtà, probabilmente sarà

grumoso e non così liscio come la ricetta potrebbe idealmente richiedere. Nelle circostanze più fortunate, tuttavia, un regime ben miscelato sarebbe così completamente amalgamato che le classi distinte sarebbero a malapena riconoscibili, e al loro posto emergerebbe una classe “intermedia”, caratterizzata da moderazione e armonia interna.

Aristotele sosteneva che la politica può emergere solo attraverso un’abile miscela di oligarchia e democrazia, ovvero di pochi ricchi e molti poveri. Se ben miscelato, sosteneva, gli osservatori di un tale regime sarebbero in grado di affermare allo stesso tempo che si tratta sia di una democrazia che di un’oligarchia, ma anche di nessuna delle due. Diventa qualcosa di completamente nuovo, né un governo per o a vantaggio di pochi né di molti. Inoltre, scriveva, “dovrebbe essere preservato attraverso sé stesso”, cioè i suoi cittadini dovrebbero cercare di perpetuare la forma mista non perché ogni parte sta semplicemente aspettando il momento in cui potrà dominare l’altra parte, ma perché “nessuna delle parti della città in generale vorrebbe avere un altro regime”¹.

Lungi dal cercare di istituire un mero sistema di “pesi e contrappesi”, tuttavia, Aristotele si spinse oltre, insistendo sul fatto che tali pratiche istituzionali avrebbero – si sperava – plasmato profondamente *l’ethos* della “*polity*”, dando origine a un regime del tutto nuovo e differente, anziché lasciare semplicemente intatti gli elementi distinti e diffidenti di ciascuno. La *polity* modella l’anima dei cittadini, in particolare, allontanandoli dalle componenti egoistiche costitutive dell’oligarchia e della democrazia e coltivando invece una disposizione di fiducia, di preoccupazione per il bene comune e persino “un elemento di affetto”. Questo si ottiene, scriveva Aristotele, indebolendo le condizioni che portano all’oligarchia o alla democrazia – cioè, la concentrazione

della ricchezza, da un lato, o la povertà diffusa, dall'altro – e coltivando invece un elemento “intermedio” dominante nella società.

Aristotele riconosceva che gli estremi di ricchezza e povertà danno origine a una serie di vizi (come è altrettanto probabile che gli estremi si manifestino all'interno dell'anima individuale). I ricchi rischiano di diventare “arroganti e superbi”, abituati a fare a modo loro. Poiché la loro ricchezza e la loro posizione portano a credere nella propria autosufficienza e spesso inducono alla deferenza coloro che li circondano, non desiderano essere governati, né “sanno come essere governati”. Questa disposizione indisciplinata è coltivata fin dalla più giovane età, una corruzione del lusso e dell'ozio. Sono caratterizzati dal disprezzo verso coloro che non condividono la loro ricchezza e i loro vantaggi.

I poveri, a loro volta, sono suscettibili di essere maligni e meschini. Sono consumati dall'invidia e dal risentimento. Aristotele suggerisce che quando si tratta di governare, sono “troppo umili”. Anche se potrebbero cercare di dominare se ne avessero l'opportunità, la critica di Aristotele alla loro eccessiva umiltà indica le probabili conseguenze di una costante sottomissione e umiliazione da parte di pochi, che può portare il *demos* a interiorizzare una mancanza di valore, con conseguente sottovalutazione delle proprie abilità e capacità. Combinano troppa poca fiducia in sé stessi e troppa ostilità nei confronti dei ricchi, dando vita a una combinazione tossica che rende improbabile l'ascesa a un governo buono e dignitoso, ma che, quando ne hanno l'occasione, li porta a governare in modo capriccioso e per risentimento e vendetta.

La polarità implica la coltivazione di cittadini che trascendono gli elementi costitutivi dei “molti e dei pochi”, della democrazia e dell'oligarchia. Non guidato dall'arroganza e dalla ricchezza sprezzante, né dal risentimento e

dall'invidia della povertà, un elemento dominante “intermedio” è caratterizzato dalla disponibilità a “obbedire alla ragione” e, per estensione, a rispettare la legge. Coloro che hanno grandi ricchezze e povertà sono sfidati a “obbedire alla ragione”, dato il loro interesse personale a obbedire solo al proprio vantaggio. Una politica è dominata da persone che sono, in generale, “uguali e simili”, e quindi più capaci di estendere i loro interessi al di là di loro stessi alla fascia di cittadini che condividono prospettive ed esperienze simili. Poiché questo regime riduce al minimo sia i risentimenti sia il disprezzo, le relazioni tra i cittadini sono caratterizzate da “affetto” e armonia, dalla disponibilità a considerare il bene degli altri non troppo distinto dai vantaggi per sé stessi. Aristotele sottolinea che questo regime cessa di essere composto dai due elementi, ma diventa un regime distinto, “misto”. Così, le fazioni di classe sono assenti in una *polity* ben amalgamata; piuttosto, in mancanza di pochi ricchi e di molti poveri, i cittadini di tali città “si conservano in modo particolare” come una classe intermedia². La “*polity*” deve diventare un regime completamente nuovo, non solo una combinazione di due regimi distinti. Se si realizza, i suoi cittadini cercano di “preservarla da soli” – apprezzano e fanno tesoro del regime distinto di cui fanno parte e che condividono con i loro concittadini – piuttosto che aspettare l'opportunità di cambiare il regime a vantaggio della propria classe.

Tuttavia, esiste un'altra accezione di “mescolanza” all'interno della tradizione classica che sostiene che tale unione sia impossibile e che, invece, occorra che gli elementi principali di qualsiasi regime rimangano distinti e contrapposti. Polibio, storico ellenico del II secolo, riteneva che l'esempio romano offrisse un modello diverso: una forma di mescolanza che lascia intatte e identificabili le classi che la compongono. Roma era più simile a un'insalata in cui le diverse verdure sono ancora identificabili e distinguibili, ma la loro combinazione ad

arte produce un gusto superiore a quello che si ottiene mangiandole separatamente.

Polibio riteneva che il corso della storia avesse dimostrato che quest'ultima forma di mescolanza fosse più riuscita e praticabile. Egli sosteneva notoriamente che tutti i buoni regimi finiscono per decadere nel loro opposto: alla buona monarchia succede una tirannia; una nobile aristocrazia viene corrotta dal denaro, diventando un'oligarchia; e una democrazia virtuosa si trasforma in una forma di governo della folla. Polibio conclude che tutti i buoni regimi contengono i semi della propria autodistruzione, come la ruggine distrugge il ferro o il cancro sopraffà le cellule sane. A suo avviso, queste corrosioni sono interne ai regimi, non dovute a circostanze esterne contingenti come invasioni o disastri naturali. Il ciclo dei regimi è inevitabile, secondo lui, perché, soggetti alla loro stessa logica, nulla può arrestare la decadenza interna di ogni buon regime. Tutti i regimi nella loro forma "pura" sono destinati alla decadenza e alla decomposizione.

Tuttavia, Polibio elogia Roma per aver trovato una soluzione che evitava questa decadenza interna, scoperta per la prima volta dall'arte e dalla prudenza di uno dei fondatori di Sparta, Licurgo. Licurgo "riunì tutti i meriti e le caratteristiche distintive dei migliori sistemi di governo, per evitare che uno di essi crescesse oltre il punto in cui sarebbe degenerato nel suo vizio congenito"³. Progettando una costituzione mista che desse poteri ufficiali a ciascun tipo di regime all'interno di un unico governo, si potevano preservare le virtù della regalità, dell'aristocrazia e della democrazia, impedendo al contempo la discesa di ciascuna di esse nella sua forma viziosa. Licurgo prima, e i Romani poi, "volevano che la potenza di ciascun sistema fosse contrastata dagli altri, in modo che nessuno di essi facesse pendere la bilancia o prevalesse sugli altri per

un certo periodo di tempo; [volevano] che il sistema durasse per sempre, mantenuto in un alto grado di equilibrio e di bilanciamento dal principio di reciprocità”⁴. Ciò che Licurgo progettò con la ragione, i Romani lo adottarono con l’esperienza e il costante adattamento. I vantaggi della regalità si manifestarono nel governo unitario dell’imperatore, ma la tendenza del monarca a diventare prepotente e tirannico fu frenata dal potere politico dei cittadini comuni. Questi ultimi erano a loro volta nobilitati dall’aristocrazia, riunita nel Senato, che a sua volta era bilanciata dagli altri elementi del governo. Con ogni forma politica distinta che governava per il bene comune, il maggior beneficiario sarebbe stato l’intero popolo, soprattutto alla base dei valori e dei costumi che erano centrali nella democrazia. La caratteristica della democrazia, secondo Polibio, non è la regola della maggioranza (che condivideva con la folla), ma piuttosto una forma di governo che “conserva i valori tradizionali della pietà verso gli dei, della cura dei genitori, del rispetto per gli anziani e dell’obbedienza alle leggi”⁵.

Polibio raccomandava una forma di mescolanza che mantenesse i contorni e le qualità distinte di ciascuna forma di governo, raccomandando la forma “tipo-insalata” di mescolanza rispetto a una miscela di ingredienti. Il “bene comune” è meglio garantito dall’inclusione di ogni forma di governo all’interno di un unico governo stesso: l’uno, i pochi e i molti. Tale governo è così in grado di proteggere e valorizzare i rispettivi vantaggi endemici di ciascuna classe sociale: il dominio unitario e decisivo dell’uno; la saggezza e la prudenza dei pochi; il buon senso e le virtù conservatrici del popolo che, se abilmente combinate, impedirebbero la devoluzione di ciascuna classe nella sua antitesi. Secondo Polibio, l’obiettivo è l’equilibrio politico e sociale e, una volta raggiunto, dovrebbe diventare l’obiettivo principale del popolo, al di là dei suoi

interessi di classe, sostenere questo equilibrio e impedire l'ascesa di un regime non solo a scapito degli altri, ma anche la discesa nella decadenza dei regimi e infine nella barbarie.

Le argomentazioni di Aristotele e Polibio, seppur correlate, furono sposate nell'Alto Medioevo da Tommaso d'Aquino, che ammirava profondamente entrambi i pensatori. Come la maggior parte dei filosofi classici, l'Aquinate si rifaceva a Platone e Aristotele, che erano favorevoli alla monarchia in teoria; tuttavia, nella pratica quotidiana, egli favorì una forma di costituzione mista che era fondamentalmente una mescolanza conservatrice delle classi. Come Polibio, considerava il "popolo" la base di un ordine morale e le élite responsabili della protezione e dell'approfondimento delle virtù fondamentali dei "molti" incorporate in una cultura del buon senso. Il "mescolamento" nasce come risultato di una classe dirigente che vede il suo ruolo primario come difensore del costume dal basso verso l'alto come condizione fondamentale per la prosperità umana, piuttosto che – come nel caso del liberalismo moderno – come classe responsabile del suo sradicamento e smantellamento in nome del progresso e della liberazione.

Sebbene Tommaso d'Aquino fosse generalmente del parere che il diritto dovesse essere la promulgazione intenzionale di una legislazione nata da una deliberazione razionale e consapevole – il risultato della "ragione e della volontà del legislatore" – egli riconosceva anche che ci può essere un equivalente funzionale del diritto che emerge in modo diverso dalla comunità in generale. L'Aquinate ha sottolineato l'emergere di "azioni ripetute" in una comunità che possono "rivelare motivi interni della volontà e concetti della ragione" – ciò che ha chiamato "consuetudine".

La consuetudine può agire al posto della legge o come un'altra forma di

legge: “La consuetudine ha il potere della legge, abolisce la legge e agisce come interprete della legge”⁶. La consuetudine può sorgere in due modi. In una comunità libera – una comunità governata dal popolo – la consuetudine nasce dal “consenso dell’intera comunità, dimostrato dall’osservazione delle consuetudini”. Consapevole dei limiti della forma esplicita e codificata della legge che si trova in un regime giuridico, Tommaso d’Aquino ha lodato le norme ampiamente accettate che governano al posto della legge. Grazie alla loro ampia accettazione, la consuetudine “vale più dell’autorità del governante che non ha il potere di fare la legge se non come rappresentante del popolo”. Poiché “l’intero popolo” fa la legge consuetudinaria, essa ha una forza molto maggiore ed è più facilmente osservata rispetto alla regola di una o poche persone. Inoltre, poiché la consuetudine si sviluppa in un lungo periodo di tempo – ha osservato d’Aquino – può subire modifiche attraverso un assenso generalizzato nel corso del tempo e, di conseguenza, è molto più probabile che tale consuetudine gradualmente modificata abbia una maggiore legittimità e accettazione. Si noti che attraverso la “consuetudine” arriviamo a una concezione pre-liberale di “consenso”: il consenso di una comunità a governarsi attraverso la lenta accumulazione e sedimentazione di norme e pratiche nel tempo. Tale “consenso” è fondamentalmente distinto dalla teoria individualistica, deresponsabilizzata e razionalistica del consenso presente nella tradizione liberale del contratto sociale.

La seconda forma di governo per consuetudine è più consona al governo delle élite, a patto che queste siano rispettose del ruolo dominante della consuetudine e non cerchino di distruggerla o smantellarla. D’Aquino sosteneva che il dominio della consuetudine può essere esteso anche quando ci sono governanti nominati o selezionati per fare legge, in quanto i governanti possono tacitamente acconsentire al governo della consuetudine semplicemente

tollerandone l'esistenza. "Se la comunità non ha il diritto di emanare leggi proprie per abrogare una legge emanata da un'autorità superiore, una consuetudine che si instaura acquista forza di legge se è tollerata da coloro ai quali spetta di legiferare per la comunità, poiché in questo modo sembrano approvare ciò che la consuetudine ha stabilito"⁷.

Se, secondo d'Aquino, la "democrazia" nella sua forma pura tende alla divisione interna, e quindi si traduce in un tipo di regime inferiore, egli descrive qui una forma di autogoverno che è effettivamente democratica e può coesistere ampiamente con il governo di varie élite, siano esse monarchiche o aristocratiche. Tali élite, suggerisce inoltre, sarebbero sagge nel "tollerare" le benefiche consuetudini esistenti che funzionano come legge, almeno nella misura in cui, per d'Aquino, una vera legge non è "nient'altro che un'ordinazione della ragione per il bene comune promulgata da colui che è a capo della comunità"⁸. Descrive così la formazione di un regime misto virtuoso in cui "i molti" sono adatti a governarsi in accordo con la buona consuetudine che funziona come legge, mentre selezionano i capi che sono adatti a "tollerare" la buona consuetudine in accordo con il bene comune. La "costituzione mista", secondo lui, è una benefica relazione simbiotica tra i molti e i pochi, in cui i molti sviluppano in larga misura la capacità di governarsi da soli nei loro affari quotidiani attraverso lo sviluppo della "consuetudine", mentre un'élite – accettabile e persino scelta dai molti – governa con notevole deferenza nei confronti dei costumi consolidati del popolo.

La Costituzione mista moderna

D'Aquino anticipò l'idea di una "costituzione mista" che sarebbe stata articolata dai pensatori conservatori nei secoli successivi. Il conservatorismo come teoria politica moderna autocosciente nacque quando emerse un altro tipo di élite: le

élite progressiste. Il liberalismo giustificava l'emergere di un'élite il cui ruolo primario autoassegnato era quello di impedire alle masse di ostacolare il progresso, sia come rivoluzionari che sarebbero stati tentati di interferire in un'economia capitalista, sia come progressisti che cercavano di rovesciare la cultura tradizionale. Questa nuova élite cercò di aggirare l'inclinazione del *demos* a preservare un modo di vivere – l'equilibrio, l'ordine e la continuità che erano i presupposti necessari per una costituzione mista – in nome del progresso, della liberazione e dell'innovazione. La rivoluzione economica del capitalismo e, successivamente, gli sconvolgimenti sociali e politici della Rivoluzione francese furono gli eventi storici mondiali spartiacque che diedero vita a una nuova élite dell'anticultura e a un conservatorismo consapevole che, forse per la prima volta, riconobbe pienamente che una cultura dal basso verso l'alto necessitava di una difesa esplicita e consapevole da parte di un'élite colta che, in precedenza, non si era resa conto di quanto fosse o dovesse essere allineata con gli ampi sentimenti popolari dei cittadini.

Sia i movimenti rivoluzionari dell'anticultura, sia la difesa della cultura da parte del conservatorismo, si basavano su un ruolo essenziale svolto dalle élite che rivendicavano il sostegno del "popolo". I movimenti rivoluzionari – che si tratti della Rivoluzione francese, delle rivoluzioni di ispirazione marxista o dell'attivismo contemporaneo di gruppi progressisti come Antifa – sostengono tutti di parlare in nome del "popolo" contro un'élite che cerca di opprimere e aggirare la volontà popolare. Allo stesso tempo, storicamente, le correnti marxiste hanno cercato di negare la loro dipendenza dalle élite, mentre il conservatorismo è stato franco nel chiedere un allineamento tra i pochi e i molti. L'esplicito richiamo alle élite è stato usato come prova dalla sinistra nella lunga e stridente critica all'elitarismo dei conservatori. I conservatori sono stati generalmente restii a rendere esplicita l'affermazione che tale allineamento è

necessario per sostenere la stabilità e l'appoggio ai "molti", i "comuni" che si affidano al sostegno delle élite per un "senso comune" alla base di uno stile di vita.

Una narrazione dominante tra gli intellettuali di sinistra – in particolare quelli influenzati dalle correnti del marxismo, ma che dall'accademia si è propagata nella coscienza popolare – è che il conservatorismo è l'ideologia dell'élite, allineata con coloro che cercano di preservare la ricchezza, lo status e il potere delle classi superiori contro gli aneliti egualitari del popolo. Questa narrazione si è diffusa nel mondo intellettuale ed è stata avanzata con successo come principale condanna del conservatorismo in un'epoca votata all'egualitarismo. Il conservatorismo, si sostiene, è nato come reazione agli sforzi della gente comune per ottenere un certo grado di influenza politica, giustizia economica e dignità sociale contro l'oppressione brutale e disumana delle classi aristocratiche. Secondo uno dei cronisti di questa ideologia inegualitaria – Corey Robin, nel suo libro *La mente reazionaria* – "il conservatorismo è la voce teorica di questo astio contro l'azione delle classi subalterne. Fornisce l'argomento più coerente e profondo per spiegare perché agli ordini inferiori non dovrebbe essere permesso di esercitare la loro volontà indipendente, perché non dovrebbe essere permesso loro di governare sé stessi o la politica. La sottomissione è il loro primo dovere, e l'attività di governo la prerogativa dell'élite"⁹. Per Robin, il conservatorismo è l'ideologia di default di coloro che cercano di conservare lo status e i privilegi dell'élite.

I pensatori di orientamento marxista come Robin considerano dannoso l'allineamento del primo conservatorismo con la vecchia aristocrazia. Secondo questi critici, l'allineamento del conservatorismo nascente con l'aristocrazia è sufficiente per liquidare la filosofia conservatrice come inegualitaria, trascurando

al contempo l'incrollabile abbraccio del marxismo a un'élite dirigente rivoluzionaria, che sarebbe stata necessaria solo fino alla maturazione delle condizioni politiche. Il sostegno storicamente esplicito del conservatorismo a un elemento aristocratico della società è un'accusa, mentre l'ineluttabile presenza di un'avanguardia rivoluzionaria marxista viene liquidata come una caratteristica temporanea e accidentale di una filosofia altrimenti egualitaria.

La premessa di questa accusa è palesemente falsa e fuorviante. Il dibattito vero e proprio tra marxisti e conservatori non è su quale approccio sia genuinamente egualitario (poiché nessuno dei due lo è), ma su quale sia il fine popolare che un'élite inevitabilmente governerà. Il marxismo giustifica un'élite rivoluzionaria che lascerà il posto a una società senza classi, anche se solo dopo la trasformazione e persino l'eliminazione di quasi tutte le istituzioni esistenti, non solo economiche, ma anche sociali, tra cui la famiglia, le scuole, le chiese e l'ordine civile. La difesa dell'*Ancien Régime* da parte dell'incipiente conservatorismo – nella sua fase più perspicace e profetica – non era un'ottusa richiesta reazionaria di difendere l'élite esistente o un invito a opprimere il popolo, ma il riconoscimento della necessità di un'élite conservatrice consapevole per proteggere il popolo dalla minaccia destabilizzante di una nuova oligarchia capitalista e di una classe di rivoluzionari sociali che stavano emergendo nello stesso momento. Alle sue origini, il conservatorismo è sorto in difesa dello stile di vita della gente comune contro le ambizioni destabilizzanti del progressismo, sia nella sua veste economica che in quella sociale.

Storicamente, ciò ha significato una difesa della vecchia aristocrazia contro le due forme più pericolose di elitarismo progressista. La prima e più ovvia minaccia per gli autori che hanno articolato le prime argomentazioni moderne del conservatorismo era rappresentata dai rivoluzionari che cercavano di

rovesciare l'intero ordine esistente: i rivoluzionari francesi o coloro che si ispiravano a loro. Mentre gli architetti della Rivoluzione francese sostenevano in discorsi e pamphlet che una rivoluzione avrebbe portato a un risultato politico e sociale veramente egualitario (un po' come Marx e i marxisti successivi), i primi conservatori riconoscevano che l'elemento più radicale e destabilizzante di un movimento rivoluzionario era guidato da un piccolo gruppo di élite che, di fatto, era ostile agli interessi e ai modi di vita della gente comune. Pensatori come Edmund Burke riconobbero che la decimazione di uno stile di vita antico in nome di un riordino generale sarebbe ricaduta in modo più pesante e punitivo proprio sulla classe operaia per conto della quale i rivoluzionari sostenevano di agire.

Il secondo gruppo di élite progressiste che rappresentava una minaccia per una società conservatrice e che richiedeva la resistenza di un'élite conservatrice di contrasto, era la classe imprenditoriale in ascesa, che non nasceva dai tumulti della Rivoluzione francese, ma dallo stile di vita stabile e altrimenti consolidato di una nazione come l'Inghilterra. Quest'ultima élite era forse ancora più pericolosa per una società altrimenti tradizionale, dato che il suo progressismo era avvolto dal manto dei valori conservatori e nasceva nel cuore di una società stabile come la Gran Bretagna (o gli Stati Uniti).

Se Marx poteva assomigliare a Burke nella sua critica degli effetti disgreganti del progresso moderno, Burke assomigliava a Marx nella sua condanna della nascente classe di ricchi capitalisti il cui scopo principale era l'arricchimento personale, sovvertendo i modi di vita consolidati della gente comune. Facendo eco al riconoscimento di Marx ed Engels che un nuovo ordine avrebbe soppiantato tutti gli antichi insediamenti, Burke lamentava la sostituzione di una nazione di "uomini d'onore e cavalieri" non con rivoluzionari – per quanto

li condannasse – ma con “sofisti, economisti e calcolatori”¹⁰. Burke vedeva questa classe evidentemente meno rivoluzionaria, allineata in ultima analisi con lo spirito del moderno progressismo sociale, che cercava di sradicare e trasformare le tradizioni popolari consolidate in nome del progresso economico e sociale. Quella di Burke era una bordata che non solo esecrava gli sconvolgimenti sociali operati dai rivoluzionari francesi e (per estensione) lodati da Marx, ma anche la continua instabilità economica e sociale apprezzata dalla filosofia e dalla pratica economica liberale moderna. Contro una nuova classe di élite, principalmente un’alleanza tra teorici progressisti ideologici e un’oligarchia finanziaria in ascesa, Burke esortava a proteggere la stabilità, la tradizione e le continuità sociali vitali per la prosperità della gente comune.

Burke condannava lo spirito progressista che stava producendo una nuova oligarchia economica. Riconoscendo già allora la predilezione degli oligarchi moderni a liquefare la proprietà, trasformando la proprietà (in tutte le sue forme) in beni facilmente commerciabili, egli offrì un avvertimento preveggenza su come tale nuova oligarchia monetizzata avrebbe separato l’attività economica dal luogo, dalla storia e dalla cultura. Questa nuova oligarchia, sosteneva, avrebbe cercato di trasformare la nazione in “un grande tavolo da gioco” popolato interamente da “giocatori”. Non contenti di rischiare da soli, il rischio sarebbe stato socializzato, con l’obiettivo di rendere “la speculazione estesa come la vita; di mescolarla con tutte le sue preoccupazioni e di deviare l’insieme delle speranze e delle paure del popolo dai loro canali abituali verso gli impulsi, le passioni e le superstizioni di coloro che vivono di azzardo”¹¹. Il risultato, anticipava Burke – quasi profetizzando la catastrofe economica del 2008 provocata dai “giocatori d’azzardo” – era una conseguenza punitiva sulle abitudini costanti della classe operaia più rurale e meno

sofisticata:

La parte veramente malinconica della politica di creare sistematicamente una nazione di giocatori d'azzardo è che, sebbene tutti siano costretti a giocare, pochi sono in grado di capire il gioco; e ancora meno sono in grado di avvalersi della relativa comprensione. I molti devono essere gli abbindolati dei pochi che conducono la macchina di queste speculazioni. L'effetto che avrà sulla gente di campagna è evidente. Il cittadino [cioè l'urbano] può calcolare di giorno in giorno, [ma] non così l'abitante della campagna... L'intero potere ottenuto da questa rivoluzione si stabilirà nelle città tra i borghesi e i dirigenti ricchi che li guidano. Il proprietario terriero, il signore e il contadino non hanno abitudini, né inclinazioni, né esperienze che possano portarli a partecipare a questa unica fonte di potere¹².

Come Burke aveva intuito, un'epoca rivoluzionaria non sarebbe stata guidata semplicemente da episodici spasmi politici di dirompente fervore rivoluzionario, ma sarebbe stata alimentata soprattutto dalle costanti trasformazioni apportate all'ordine politico e sociale attraverso accordi economici che avrebbero favorito l'urbano e il globale rispetto al rurale e al locale. Gli stessi obiettivi pervadevano sia i marxisti anticapitalisti sia gli interessi di base di una classe di finanzieri: un establishment rivoluzionario, una cultura d'élite dominata dagli interessi di una società costantemente instabile, che favorisse coloro che erano maggiormente in grado di negoziare l'instabilità economica e sociale intenzionale.

La necessità di sviluppare e sostenere un'élite per il popolo e contro un'élite progressista fu ripresa dall'erede di Burke nel XIX secolo, Benjamin Disraeli. Sebbene Burke sia spesso considerato il "padre del conservatorismo", in realtà non si definì un conservatore, né sviluppò una filosofia politica esplicitamente sotto il titolo di conservatorismo. I suoi scritti contro la Rivoluzione francese

furono redatti da un liberale autodefinito, anche se di un liberalismo molto diverso da quello filosofico che si sviluppò nel corso del XVIII e XIX secolo. Per Burke, essere un liberale significava essere legato alla tradizione classica della libertà, interpretata e lodata in gran parte attraverso l'eredità vivente del cristianesimo, vale a dire la libertà dell'autogoverno, del comando di sé e del sacrificio di sé. Scrivendo in un'epoca preideologica, essere liberale significava semplicemente partecipare all'eredità civilizzata dell'Occidente cristiano.

Invece, Disraeli fu tra i primi a criticare apertamente il liberalismo nella sua incarnazione ideologica moderna, proponendo e descrivendo esplicitamente un conservatorismo sostanziale come legittimo avversario del liberalismo. Attingendo alle principali linee di critica di Burke alla disposizione rivoluzionaria, che a metà del XIX secolo si era cristallizzata in un'ideologia identificabile del liberalismo, Disraeli delineò un'alternativa conservatrice consapevole che non era semplicemente una forma più lenta del liberalismo, ma una filosofia politica genuinamente distinta da quest'ultimo.

Disraeli percepì profonde tendenze filosofiche, sociali ed economiche che stavano già trasformando il panorama politico inglese e le affrontò alternativamente sia nei discorsi politici a nome dei Tories, sia attraverso la letteratura immaginativa dei romanzi della "Giovane Inghilterra", in particolare *Sybil* o *Le due nazioni*. Alla base, percepì un potere crescente nel mondo moderno che allineava il radicalismo filosofico e una nuova forma di commercio che combinava la produzione su larga scala con potenti istituzioni finanziarie volte a frammentare le istituzioni della società organica e a sostituirle con un governo sempre più centralizzato. Questi interessi – in senso lato, secondo lui, "liberali" – erano direttamente ostili a tre entità principali: la classe operaia, l'aristocrazia e la Chiesa, insieme alle forme istituzionali in cui

questi ordini della società erano inseriti e incarnati.

Disraeli vedeva la necessità di un riallineamento sia filosofico che politico: laddove i Whigs erano stati storicamente il partito del popolo e i Tories il partito dell'aristocrazia, egli proponeva invece una forma di "democrazia Tory" – un conservatorismo mono-nazionale che combinava la dedizione condivisa della classe operaia e dell'aristocrazia in una nazione definita dalla continuità culturale, dalla stabilità economica, dalla fitta presenza di relazioni attraverso una rete di istituzioni organiche e mediatrici.

Il conservatorismo di Disraeli era accolto e preservato soprattutto dalla classe operaia, che egli considerava la sede naturale della virtù ordinaria e del buon senso. Egli fu esplicito nel collegare il linguaggio del conservatorismo con la classe operaia, piuttosto che – in contrasto con lo storico allineamento del partito Tory – con l'aristocrazia. Nel suo discorso al Crystal Palace, dichiarò: "Quando dico "conservatore", uso la parola nel suo senso più puro e più elevato. Intendo dire che il popolo inglese, e soprattutto le classi lavoratrici inglesi, sono orgogliose di appartenere a un grande Paese"¹³.

Le principali istituzioni della società britannica erano, secondo Disraeli, distillati dell'esperienza e dei valori della classe operaia. Nelle parole di uno studioso Disraeli riconosceva che "la corrente della classe operaia non è che un grande affluente del principale fiume nazionale". Per estendere l'immagine, le correnti principali di questo fiume nazionale hanno avuto origine e sono state rinnovate dai valori della classe operaia, e queste acque, a loro volta, hanno alimentato le principali istituzioni britanniche al di là della classe operaia – in particolare l'aristocrazia e la Chiesa. Nella misura in cui il fiume era sano e regolarmente alimentato, tutte le istituzioni britanniche erano effettivamente la creazione del popolo – non dal consenso teorico del liberalismo, ma dalle

pratiche effettive di un popolo in luoghi e nel tempo e salvaguardate dalle istituzioni dei potenti.

Nel suo commento al pericoloso progressismo rivoluzionario dei Whigs, Disraeli avanzò un'idea *burkiana* delle origini nazionali in contrasto con la teoria liberale dello “stato di natura”, sostenendo che le istituzioni e le pratiche di una nazione erano l'incarnazione vivente dell'attività collettiva delle generazioni precedenti. Disraeli sosteneva che “le influenze miste della natura e della fortuna” formano il carattere nazionale. Le istituzioni e le pratiche sono costruite dal basso verso l'alto, attraverso il tempo e l'esperienza, ma plasmate sia dalla natura che da circostanze particolari (“fortuna”). Questo carattere è in gran parte non esaminato e, per molti versi, più sano quando è semplicemente vissuto e non “teorizzato”. Riprendendo Burke, troppa teoria rischia di introdurre un malcontento radicale e persino violento nei confronti delle istituzioni ereditate, ma un certo grado di riflessione e di riforma è inevitabile e auspicabile. In particolare, come ha sostenuto nel suo approfondito esame della Costituzione inglese:

ci sono grandi crisi nelle sorti di un antico popolo che lo spingono a esaminare la natura delle istituzioni che sono sorte gradualmente tra di loro. In questa grande revisione nazionale, separando debitamente e saggiamente il carattere essenziale della loro storia da quello puramente accidentale, essi scoprono alcuni principi di condotta ancestrale, che riconoscono come le cause per cui queste istituzioni sono fiorite e sono arrivate fino a loro; e nella loro carriera futura, e in tutti i cambiamenti, le riforme e le alterazioni che riterranno opportuni decidono che questi principi saranno le loro guide e i loro istruttori¹⁴.

Discernere questi principi essenziali è “la più grande quantità di teoria che sia mai entrata in quelle istituzioni politiche”. Il ruolo dello statista filosofo –

generalmente un membro dell'“élite” – diventa quello di articolare questi principi, che sono stati individuati e compresi come tratti dall'ampia prassi e dalle istituzioni del popolo. Lo sforzo di spostare o rovesciare queste istituzioni – anche se intrapreso in nome del popolo – significa di fatto commettere una forma di suicidio nazionale, avvelenando la sorgente della nazione. Qualsiasi sforzo per imporre nuove istituzioni dall'alto è l'esatto contrario della costituzione di una nazione, piuttosto una falsa e ingiusta imposizione di potere grezzo da parte di un'élite illegittima.

Ciò che Disraeli osservò già nel XIX secolo fu che le due forze del liberalismo moderno – l'ala economica libertaria e quella sociale rivoluzionaria – si stavano unendo in un unico partito, il Partito Whig progressista. Nel XIX secolo Disraeli percepì che i Whigs stavano diventando un partito rivoluzionario, in particolare allineando coloro che avevano una mentalità filosofica liberale (“dissidenti”) con gli interessi monetizzati di Londra (“utilitaristi”). Egli osservò che queste due forze apparentemente opposte si combinavano per promuovere la distruzione delle istituzioni di mediazione della chiesa, della proprietà, delle corporazioni e del potere locale, e in ultima analisi avevano come obiettivo la nazione stessa: “I Whigs sono un partito antinazionale. Per realizzare il loro obiettivo di stabilire una repubblica oligarchica e di concentrare il governo dello Stato nelle mani di poche grandi famiglie, i Whig sono costretti a dichiarare guerra a tutte quelle grandi istituzioni nazionali, il cui potere e la cui influenza ... ci rendono una nazione”¹⁵. Disraeli percepì che il partito Whig era allo stesso tempo il partito del *laissez-faire* individualista e di un socialismo depotenziato che rifiutava le forme basilari della socialità umana, cercando di disaggregare le istituzioni organiche della società britannica in un insieme di attori individuali “liberati”, vagamente collegati tra loro, che avrebbero potuto essere utilizzati come un

bacino di lavoro depotenziato da una classe di finanzieri che non aveva alcuna reale lealtà verso la nazione britannica o le sue tradizioni. Egli vedeva questo partito come l'incarnazione dell'ethos del liberalismo, una forza "disintegrante" basata su impegni "cosmopoliti, razionali, commerciali, utilitaristici e giacobini"¹⁶.

Disraeli vedeva questi due apparentemente opposti – quelli che negli Stati Uniti sono stati considerati "conservatori" (libertari) e "liberali" (progressisti) – come in realtà operanti in tandem per distruggere le stesse forme istituzionali e le basi tradizionali che sostenevano la classe operaia. Disraeli offrì un'alternativa a queste forze ugualmente distruttive soprattutto nel suo romanzo di commento sociale, *Sybil*, in particolare attraverso il personaggio di Gerard, un robusto membro della classe operaia. Gerard desidera ripristinare l'effettivo dominio delle classi inferiori della società britannica, che si riflette nelle sue principali istituzioni: gilda, comune e chiesa. La Chiesa, in particolare, era un'istituzione democratica e democratizzante, aperta e attenta a tutti i membri, indipendentemente dal rango. Ancora più importante, l'etica della Chiesa pervadeva la società britannica, enfatizzando la natura sociale e comunitaria della società, rifiutando un'immagine della società basata sulla competizione e sul successo (o fallimento) individuale, ed enfatizzando la bellezza e il trascendente rispetto all'utilitarismo e al banale. Le classi lavoratrici dovevano in un certo senso dirigere il governo delle élite incaricate di governare, costrette dal basso a governare per la dedizione a preservare e fortificare i ritmi e le istituzioni tradizionali che collegavano l'ordinario e l'élite, le tradizioni ereditate e le virtù dal basso della gente comune. Le classi lavoratrici cercano le provvidenze necessarie per il benessere fisico, morale e spirituale e si affidano soprattutto a un'aristocrazia, motivata dalla "*noblesse*

oblige”, che permetta “l’accesso alle arti umanizzanti della civiltà”¹⁷. Gerard riflette la convinzione di Disraeli che le classi lavoratrici non fossero istintivamente, né in linea di principio, una classe rivoluzionaria. Erano piuttosto profondamente conservatrici, cercavano più di preservare e tramandare un’eredità che di sconvolgere e rovesciare le tradizioni, e si affidavano soprattutto a un’élite che li proteggesse da altri aspiranti al dominio politico, sociale ed economico il cui scopo era quello di danneggiare e persino distruggere la società tradizionale e organica che consideravano un ostacolo al progresso.

Per questo motivo, Disraeli cercò di ridefinire il partito Tory come il partito non solo di una certa élite tradizionale, ma il cui tradizionalismo si allineava con gli impegni e i bisogni più profondi delle classi lavoratrici. Era una certa visione dell’aristocrazia che proteggeva le istituzioni di lunga data dell’Inghilterra, costruite grazie al contributo di innumerevoli generazioni di persone comuni, che Disraeli riteneva potesse allinearsi con la più ampia massa della società che non aveva tradizionalmente fatto parte del Partito Tory. Disraeli descrisse il partito Tory – tradizionalmente il partito dei “pochi” – come “il vero partito democratico d’Inghilterra”¹⁸. Il Partito Tory avrebbe sanato la frattura che si stava allargando in Inghilterra, forgiando invece “un’unica nazione”. Per raggiungere questo obiettivo, Disraeli capì che il Partito Tory doveva impegnarsi esplicitamente in riforme politiche che fossero di beneficio e di sostegno alle classi lavoratrici, soprattutto quando queste si trovavano ad affrontare le difficoltà dovute ai costi del “progresso”. Queste includono politiche di assistenza sociale e una maggiore apertura al suffragio. Ma soprattutto, la “democrazia tory” adottò molte delle posizioni associate a una vecchia forma di socialismo britannico, una posizione descritta dallo

studioso Tony Judge come “socialismo tory”. Rifuggendo dal radicalismo del marxismo, il socialismo tory – e la “democrazia tory” di Disraeli – difendeva invece la cultura britannica tradizionale, valorizzava e addirittura idealizzava l’eredità del passato, favoriva le tradizioni pastorali e artigianali di un’economia più classica, elogiava il “buon senso” e la saggezza quotidiana a scapito di una feticizzazione dell’esperienza al servizio di forme di progresso che distruggevano i modi di vita convenzionali, ed enfatizzava l’allineamento dell’aristocrazia e del popolo contro l’ascesa di filosofie e movimenti politici progressisti¹⁹. Attraverso un allineamento tradizionalista che era anche aperto a un uso espansivo del potere statale per migliorare e sostenere la vita della classe operaia, Disraeli credeva che il partito Tory avrebbe unito l’Inghilterra in “un’unica nazione”, perché il partito avrebbe tratto sostegno dagli elementi dei “molti” e dei “pochi”. “Il resto della nazione, cioè i nove decimi del popolo inglese, formava il partito Tory, i proprietari terrieri e i contadini del regno, guidati da una Chiesa animata e popolare, che guardavano al potere regale in astratto, anche se non al re in carica, come unica protezione da un’imminente oligarchia”²⁰.

Nella tradizione americana non esisteva un’aristocrazia che potesse fungere da classe naturale per resistere agli innovatori ed elevare le masse, ma da tempo sono stati individuati degli equivalenti funzionali. Le classi professionali sono state considerate da molti primi commentatori come portatrici di questa responsabilità “conservatrice”. In particolare, Alexis de Tocqueville riteneva che gli avvocati svolgessero il ruolo di conservatori e di collegamento tra un’etica aristocratica e democratica all’interno di una società altrimenti democratica. Il diritto – così come inteso, studiato e praticato ai tempi di Tocqueville – alimentava una mentalità tradizionalista e coltivava un

forte legame tra lo spirito guida del passato e la sua continuità nel futuro. Descrivendo questa disposizione coltivata dei giuristi, Tocqueville scrisse che “gli uomini che hanno fatto delle leggi il loro studio speciale hanno tratto dal loro lavoro l’abitudine all’ordine, un certo gusto per le forme, una sorta di amore istintivo per la sequenza regolare delle idee, che li rende per natura fortemente contrari allo spirito rivoluzionario e alle passioni irriflessive della democrazia”²¹. Preoccupato che le masse potessero essere trascinate nello “spirito rivoluzionario” di una classe progressista, Tocqueville elogiava questa classe professionale per il suo “rispetto superstizioso per ciò che è vecchio ... il loro gusto per le forme... [e] la loro abitudine a procedere lentamente”²².

Tocqueville avrebbe potuto evidenziare questi elementi simili in varie professioni che all’epoca presentavano molte caratteristiche simili: il clero, i medici, i professori, persino i leader degli affari locali. Sebbene Tocqueville si dichiarasse scettico nei confronti dell’idea di una vera e propria “costituzione mista” – a un certo punto la descrisse come una “chimera” – nel suo elogio del ruolo svolto da professioni come quella degli avvocati, sottolineò come le caratteristiche chiave di una costituzione mista potessero comunque manifestarsi anche in un regime altrimenti democratico. Descriveva gli avvocati come “un naturale tramite” tra “il popolo” e “l’aristocrazia”, considerando questi custodi della tradizione giuridica come “l’unico elemento aristocratico che può essere mescolato senza sforzo agli elementi naturali della democrazia ed essere combinato in modo felice e duraturo con essi”²³. In quanto professione suscettibile di “occupare la maggior parte degli uffici pubblici”, gli avvocati avrebbero agito come “contrappeso solitario” a quelle che Tocqueville temeva potessero essere tentazioni più rivoluzionarie o innovative all’interno delle società democratiche²⁴.

Tali professioni, come una sorta di “aristocrazia americana”, possono essere proficuamente contrapposte all’altra probabile aristocrazia che Tocqueville riteneva sarebbe sorta sul suolo americano: un’aristocrazia “industriale”, o ciò che oggi indicheremmo come una classe oligarchica, commerciale e manageriale. Con notevole lungimiranza, Tocqueville profetizzò l’ascesa di una classe economica che avrebbe vissuto e pensato in modo del tutto distinto dalla classe operaia. Piuttosto che vivere tra la classe operaia, come i professionisti che egli sperava avrebbero formato la classe dirigente di una moderna forma di “costituzione mista”, questa “nuova” aristocrazia avrebbe invece goduto dei frutti del suo status mentre raccomandava la “carità pubblica” ai lavoratori. Tocqueville contrapponeva la *noblesse oblige* che regnava almeno in teoria nell’“aristocrazia territoriale”, la quale, affermava, “era obbligata dalla legge o si credeva obbligata dai costumi a venire in aiuto dei suoi servi e ad alleviare le loro miserie”. Al contrario, “l’aristocrazia manifatturiera che vediamo sorgere sotto i nostri occhi è una delle più dure che siano apparse sulla terra”, non per la sua oppressività e crudeltà, ma proprio per la sua separazione e indifferenza. Tocqueville temeva che l’equivalente funzionale di una “aristocrazia” composta dalle professioni, che di fatto formava la leadership di una costituzione mista de facto, sarebbe stata sostituita in una costituzione decisamente “non mista” da una nuova aristocrazia manageriale che si separava dalla classe operaia e affidava le sue preoccupazioni alle funzioni ministeriali dello Stato. Egli sospettava giustamente che ciò avrebbe portato a un indurimento di entrambe le classi l’una verso l’altra e a una politica che non poteva più essere definita, in senso reale, una “democrazia”.

Conclusioni

Quello che nell’ultimo mezzo secolo è stato definito “conservatorismo” negli

Stati Uniti si rivela oggi come un movimento che non è mai stato capace di conservare, né fondamentalmente impegnato a farlo, in alcun senso. Si è sempre trattato di una specie di “liberalismo” che ha rifiutato i principi fondamentali di un conservatorismo originale, una tradizione di bene comune che ha preceduto le rivoluzioni progressiste. In risposta all’ascesa del liberalismo, il conservatorismo del bene comune ha invece sottolineato la priorità della cultura, la saggezza del popolo e la necessità di una “costituzione mista” che privilegiasse in particolare la conservazione delle tradizioni comuni di una politica. Gli shock politici degli ultimi anni sono stati, in larga misura, non solo l’atteso ripudio dei progetti sociali rivoluzionari del liberalismo progressista, ma anche il rifiuto dal basso di un falso “conservatorismo” finanziato dagli oligarchi che è sempre stato una forma di liberalismo. Al contrario, in tutto il mondo si è assistito a un’ascesa di movimenti popolari e populistici che mirano ad abbandonare le priorità liberali della classe dirigente, sia nelle sue forme “conservatrici” che in quelle “progressiste”. È avvenuto un riallineamento fondamentale in cui la contesa si deciderà quando le élite saranno riformate o sostituite, oppure il popolo sarà imbrigliato e spezzato. Il conservatorismo del bene comune oggi cerca a gran voce la prima ipotesi.

Tuttavia, per costituire un ordine politico e sociale degno di essere conservato, deve prima avvenire qualcosa di rivoluzionario: la priorità dell’agenda progressista liberale deve essere sostituita da un’agenda che cerca stabilità, ordine e continuità. Per ripristinare le condizioni politiche in cui la conservazione possa essere un obiettivo adeguato, l’attuale ordine di governo deve essere radicalmente modificato. Le prospettive di un rinnovamento della cultura, dell’ascesa del buon senso e di una nuova forma di costituzione mista dipendono dal successo di una posizione conflittuale del popolo nei confronti delle élite, ossia dallo sforzo di costringere le avanguardie del progresso a

lavorare per conto degli obiettivi della gente comune nel preservare la stabilità e la continuità. Per conservare un ordine sociale, è necessario innanzitutto uno sconvolgimento fondamentale della sua attuale forma rivoluzionaria. Il progetto in questione è la combinazione di due apparenti opposti: una migliore aristocrazia portata avanti da un populismo muscolare e poi, a sua volta, un'elevazione del popolo da parte di una miglior aristocrazia. In mancanza di un termine migliore, è necessaria una nuova combinazione di due avversari di vecchia data: "*aristopopulismo*".

PARTE TERZA

COSA DOBBIAMO FARE?

CAPITOLO 6

ARISTOPOPULISMO

Nessuna tirannia dura per sempre. I regimi dispotici possono persistere per un certo periodo di tempo, sempre troppo a lungo e contro ragione, ma tutti i dispotismi alla fine cadono a causa di una qualche combinazione di corruzione e di opposizione interna o esterna, spesso a causa di tutti questi fattori. Sebbene l'attuale ascesa di una tirannia progressista "morbida", pervasiva e invasiva sembri genuinamente nuova e virtualmente insormontabile, gli eventi recenti hanno dimostrato che essa è suscettibile della più antica forma di resistenza: una forza politica contraria. In risposta alle ideologie liberali classiche, liberali progressiste e marxiste che si combinano sempre più come un'unica élite di potere, il suo opposto è sorto in una forma politica nascente, che in gran parte si è sviluppata dal basso verso l'alto nel malcontento di una classe operaia recalcitrante. Sorto al di fuori dei corridoi ufficiali del potere, questo movimento in gran parte non guidato è stato indifferente al disprezzo dei liberali di destra e di sinistra. Pur essendo stimolato dal rifiuto populista del progressismo, è sorto senza la guida delle élite di "Conservatism, Inc." – i numerosi think tank di Washington, i custodi ufficiali dell'ortodossia dei partiti politici, gli innumerevoli programmi che hanno cercato di plasmare le giovani élite conservatrici affinché abbracciassero il "fusionismo" che ha definito il conservatorismo top-down per una generazione. I contorni di un "conservatorismo del bene comune" sono una nuova forza politica che è emersa per contrastare i delegati anticulturali, i liberali della *gentry* e la classe dei laptop. L'ascesa di questa opposizione populista non pianificata al dominio delle élite segna il ritorno di una forza politica prevista dalla teoria classica: la costituzione mista, una feconda mescolanza di "molti" e "pochi".

Questo movimento dal basso non è istruito e mal guidato. Il suo campione nominale negli Stati Uniti è stato un narcisista profondamente imperfetto che ha fatto appello alle intuizioni della popolazione, ma senza offrire un'articolazione chiara delle loro rimostranze e trasformare i loro risentimenti in una politica sostenuta e nello sviluppo di una classe dirigente capace. Sebbene la galvanizzazione politica della classe operaia possa ancora manifestarsi o scemare, ciò che è necessario per un autentico avanzamento dell'alternativa di una "costituzione mista" è lo sviluppo consapevole e intenzionale di una nuova élite. Se necessario, coloro che attualmente occupano posizioni di potere economico, culturale e politico devono essere limitati e disciplinati dall'affermazione del potere popolare. Tuttavia, la semplice limitazione dell'élite di potere è insufficiente. È invece essenziale la creazione di una nuova élite: non solo i "meritocrati" la cui pretesa di governare si basa sulle credenziali di istituzioni che avvolgono il loro status nel sottile velo dell'egualitarismo, ma *aristoi* consapevoli che capiscono che il loro ruolo e scopo principale nell'ordine sociale è quello di garantire i beni fondamentali che rendono possibile la prosperità umana per la gente comune: i beni centrali della famiglia, della comunità, del buon lavoro, un'equa rete di sicurezza sociale che sostenga questi beni, i vincoli al potere delle imprese, una cultura che preservi e incoraggi l'ordine e la continuità, il sostegno alle credenze e alle istituzioni religiose.

Pertanto, una nuova élite può nascere solo con il sostegno di un potere politico insistente esercitato da un partito della classe operaia sempre più multirazziale e multietnico. Solo questa nuova élite, a sua volta, può iniziare a usare il potere politico per alterare, trasformare o sradicare un'anti-cultura altrimenti ostile, oggi dominata dai progressisti di destra e di sinistra all'interno del liberalismo moderno. Se il potere politico è necessario per

avviare il processo di trasformazione culturale, solo attraverso il pieno sviluppo di una nuova e distinta élite, in sintonia con le esigenze del bene comune, si può creare un circolo virtuoso che rafforzi il rapporto di reciproco miglioramento tra i molti e i pochi.

È necessaria una commistione tra alto e basso, tra pochi e molti, in cui i pochi assumano consapevolmente il ruolo di aristoi, una classe di persone che, sostenendo ed elevando il bene comune alla base della prosperità umana, siano degni di emulazione e, a loro volta, elevino le vite, le aspirazioni e la visione della gente comune. È necessaria una forma politica che potrebbe essere definita “aristopopulismo”.

Il declino della nobiltà

Viviamo in un momento particolare della storia umana, in cui “élite” è una brutta parola, mentre ogni figura politica invoca l'imprimatur del “popolo” come la più profonda fonte di legittimità. Nella lunga storia dell'uso comune in Occidente fino a tempi molto recenti, la maggior parte delle parole usate per descrivere la classe superiore aveva connotazioni positive, mentre quelle usate per descrivere il popolo avevano generalmente toni profondamente negativi. Si pensi, ad esempio, alla parola “aristocrazia”, che significa “governo di *aristoi*” – non solo “pochi”, ma “gli eccellenti” o “i migliori”, persone di qualità distintiva. Oppure, si consideri la parola “patrizio”, derivata dalla parola padre (*pater*), un nome a volte conferito a coloro che sono di nascita nobile, come Patrizio, il santo patrono d'Irlanda. Un altro significante è la parola stessa “dignità”, radice della parola “dignitari”, persone di valore, distinzione, carattere¹. In modo simile, si consideri la parola “nobiltà”, derivata dal latino *nobilis* e usata ampiamente in tutta Europa per descrivere le classi superiori, che significa non solo “di alto lignaggio”, ma – come oggi – qualcosa di “nobile”, che allora come

oggi significa “eccellenza”, “dignità”, “grazia”, “grandezza”, distinto da “basso”, “comune” o “ordinario”. I termini “gentleman” e “gentlewoman” hanno la loro radice in una parola che significa “nato in alto” o “di buona famiglia”, con connotazioni di “coraggioso, valoroso; fine, buono, giusto”, secondo la sua etimologia². Molte delle parole che usiamo per distinguere il bello dal brutto, il superiore dall’inferiore, l’eccellente dall’insufficiente, si rifanno a questa lunga e implicita serie di aspettative elevate e di elogi per coloro che occupavano posizioni di comando e di spicco nelle società precedenti.

Al contrario, le parole usate per descrivere il “popolo” hanno una connotazione più tipicamente dispregiativa e critica. Dopo tutto, “comune” è una parola usata per descrivere qualcosa di “ordinario” o “non distinto”, in contrasto con qualcosa di “eccellente”. Altre parole usate per descrivere i “comuni” sono state “plebei” o “plebe”, “folla” (o il suo originale greco, *okhlos* come in “oclocrazia” o “governo della folla”), “villani”, “moltitudine”, “folla” e “massa”. Anche il termine un po’ neutro che ho usato in queste pagine, “il popolo”, condivide una radice comune con la parola oggi sulla bocca di tutti, “populismo” (dal latino *populus*), una parola con connotazioni generalmente negative, allora come oggi.

Ciò che colpisce soprattutto oggi è l’inversione di questa lunga serie di associazioni positive e negative con le parole che distinguono l’alto dal basso. La parola “popolo” è regolarmente invocata come un’entità quasi divina dai leader politici, soprattutto nell’incantesimo quasi mistico della frase “il popolo americano”. La parola “democrazia” è ovunque abbracciata come il gold standard per la legittimità politica di oggi, in netto contrasto con l’opinione di lunga data in tutta la tradizione occidentale che classificava la democrazia come una delle peggiori forme di governo tra tutte le opzioni possibili dall’antichità

fino a tempi abbastanza recenti, compresi i nostri Padri fondatori che sostenevano esplicitamente che stavano fondando una repubblica, e non una democrazia³.

Naturalmente, non solo la parola “democrazia” ha subito una drammatica inversione di tendenza – a partire già dal XIX secolo, quando è passata dall’essere considerata in gran parte in modo negativo a essere vista come l’unica forma di governo legittima – ma abbiamo assistito al corrispondente aumento delle connotazioni negative di qualsiasi parola che indichi la classe superiore. Oggi quasi nessuno, al di fuori di pochi nobili spodestati in Europa, cercherebbe di rivendicare l’appellativo di aristocratico, di membro della nobiltà, di “patrizio”. Ciò che è ancora più sorprendente è che non abbiamo una parola positiva per descrivere qualcuno della classe superiore di oggi. Non c’è una parola positiva usata dai membri dell’alta società per descrivere sé stessi; anzi, si osserva spesso che, a prescindere dal proprio status e dalla propria posizione nella società americana di oggi, tutti affermano di far parte della “classe media”. L’unica parola che oggi viene regolarmente usata per descrivere queste persone è “élite”, e non è una parola usata dai membri dell’élite per descrivere sé stessi, ma piuttosto come critica e denuncia implicita. Piuttosto, la maggior parte dei membri della classe dirigente odierna abbraccia prontamente l’etichetta di egualitarismo, e i loro leader più accaniti si adoperano per estirpare qualsiasi traccia di “privilegio” o “elitarismo”.

Questa forma di politica, in realtà, maschera quella che è una contesa secolare tra massa ed élite, in cui l’élite è generalmente avvantaggiata dal potere e dalla ricchezza, ma è chiamata o da una sua parte, o costretta dalla popolazione, ad agire per conto del bene comune – in entrambi i sensi, un bene che è sia condiviso sia particolarmente necessario per i “comuni”. Le élite di

oggi, invece, velano il loro status – anche e soprattutto a sé stesse – attraverso gli sforzi per sradicare il privilegio, impegnandosi in uno stupendo sforzo di autoinganno sulla natura della loro posizione.

Nelle epoche precedenti, la maggior parte degli sforzi per coltivare certe eccellenze tra le élite nasceva da un elemento filosofico all'interno dell'élite stessa. Probabilmente, la più antica letteratura di “auto-aiuto” era incentrata sulla coltivazione delle virtù desiderate dalle élite, riconoscendo che esse davano il tono e l'esempio alla società nel suo complesso. Opere come l'Etica di Aristotele miravano all'educazione di un “gentiluomo” (*kaloskagathos*, letteralmente “bella e brava persona”), ovvero di coloro che avrebbero dovuto guidare l'ordine politico e sociale. Durante il Rinascimento, un genere noto come “Specchio dei Principi” si rivolgeva all'educazione della classe nobiliare, spesso concentrandosi sulla formazione della virtù aristocratica attraverso l'abitudine in età molto giovane e consigli sull'esercizio prudente del potere. Ciò che rimane costante in questa tradizione letteraria, nonostante i molti cambiamenti nell'enfasi e nelle aspirazioni alle virtù nel corso dei secoli, è una singolare attenzione all'educazione di un'élite qua e là, con la ferma consapevolezza dei suoi distinti e importanti doveri e responsabilità nell'ordine della società.

Oggi questo elemento, nella misura in cui esiste, tende a denunciare a gran voce il “privilegio” e l'elitarismo. Proprio perché le principali istituzioni in cui si forma l'élite sono insistentemente organizzate per negare il proprio status, non c'è di conseguenza alcuno sforzo per valorizzare la “nobiltà”, per promuovere l'eccellenza tra gli “*aristoi*” e, a sua volta, gli sforzi per nobilitare le masse ed elevare la politica nel suo complesso. In un'epoca precedente, John Adams poteva scrivere senza esitazione della necessità essenziale per coloro che hanno privilegi e vantaggi di elevare i loro connazionali meno fortunati,

scrivendo nel suo trattato *Pensieri sul governo*: “Le leggi per l’educazione liberale della gioventù, specialmente della classe più bassa, sono così estremamente sagge e utili che, per una mente umana e generosa, nessuna spesa a questo scopo sarebbe ritenuta stravagante”⁴. “L’élite odierna disprezza invece coloro che ritiene arretrati, un astio che viene ricambiato in egual misura da coloro che sono oggetto del loro disprezzo, i “populisti”.

A causa di una combinazione di dislocazione economica e disgregazione culturale, un partito della classe operaia decisamente populista si è coalizzato contro un partito che ha beneficiato del libertarismo sia negli accordi economici che nelle norme sociali. Nelle nazioni postindustriali avanzate è in corso un significativo riallineamento, con i cittadini della classe operaia nativa, un tempo orientati a sinistra, che si schierano contro un’élite istruita e accreditata, in gran parte nelle industrie che hanno prosperato in un’economia sempre più virtuale e globale, e che traggono un più ampio sostegno elettorale dai recenti immigrati⁵.

Non c’è prova migliore della portata di questo riallineamento del *post-mortem* delle elezioni statunitensi del 2020. L’elettorato è stato sempre più diviso tra una classe professionale con credenziali dominanti, da un lato, e una classe operaia sempre più multirazziale e multietnica, dall’altro. Uno studio particolarmente rivelatore ha raggruppato le donazioni per le elezioni presidenziali del 2020 in base alla professione: non solo gli elettori, ma anche coloro che si sono impegnati abbastanza da aprire il portafogli. È emerso un contrasto sorprendente. Coloro che sono in gran parte impegnati nel commercio, nelle piccole imprese o nella cura dei figli a casa non si sono limitati a votare, ma hanno donato denaro al presidente in carica Donald Trump. Questi donatori erano in gran parte non laureati, lavoratori a ore o

autonomi, iscritti ai sindacati del settore privato e generalmente appartenenti alla classe operaia. Coloro che hanno sostenuto il vincitore finale delle elezioni, il presidente Joe Biden, sono stati dominati da membri della classe professionale con qualifiche, con la maggior parte delle probabilità di avere uno stipendio e di lavorare a casa durante l'“Era-Covid”. In un grafico separato, le aziende o organizzazioni specifiche che hanno mostrato la maggiore percentuale di donazioni a Joe Biden sono state i dipendenti delle più grandi aziende tecnologiche (Google, Apple, Facebook), le università (in particolare quelle d'élite come Harvard, Columbia e l'Università di Chicago) e i sindacati del settore pubblico (per gli insegnanti e i dipendenti del governo federale). Pochissimi dipendenti di grandi organizzazioni hanno donato prevalentemente a Donald Trump, ma tra questi ci sono stati i Marines degli Stati Uniti e il Dipartimento di Polizia di New York. In generale, i donatori di Trump includono persone che probabilmente sono lavoratori autonomi o salariati, come falegnami, appaltatori, camionisti, elettricisti e proprietari di piccole imprese. In particolare, il gruppo demografico con la più alta percentuale di donazioni a Trump, rispetto a Biden, è quello delle casalinghe⁶.

Il divario è stato professionale, geografico, educativo e reputazionale. Coloro che sono più inclini a svolgere “professioni” che si basano su un sistema economico globalizzato hanno sostenuto Biden; coloro che sono inclini a svolgere attività commerciali hanno sostenuto Trump. Le professioni tradizionalmente “maschili” hanno donato di più a Trump, insieme alle mamme casalinghe, mentre le professioni più femminili, come insegnanti e infermiere, hanno donato a Biden. C'è stato un divario che riflette i livelli di osservanza religiosa, con gli elettori di Trump più propensi a essere religiosi e i sostenitori di Biden più propensi a identificarsi come laici⁷. Ma soprattutto,

coloro che popolano e controllano le principali istituzioni culturali della società americana hanno donato (e presumibilmente votato) nell'interesse della classe professionale, mentre coloro che esercitano poco potere nella sfera culturale hanno donato (e presumibilmente votato) per Trump.

Questo riallineamento lungo le fasce di classe allontana sempre più l'Occidente dallo sforzo di oscurare tali distinzioni dividendo la politica tra sostenitori del progresso economico lockiano e del progresso sociale *milliano*, per passare invece a una divisione tra il partito del progresso e il partito del conservatorismo. Mentre i vari membri del partito del progresso aspirano a un ritorno alla divisione che discuteva dei mezzi rispetto ai fini – ad esempio, mercato e Stato come mezzi migliori per raggiungere lo stesso fine liberale di un'uguale libertà individuale – è molto più probabile che la crescente divisione di classe arrivi a definire e riordinare la politica occidentale in una forma alterata in cui il progressismo condiviso del liberalismo diventerà un partito piuttosto che un sistema. In questo modo, la competizione liberale che contrapponeva un'élite economica a un'élite progressista svanirà quando queste due si fonderanno in un unico partito, e al suo posto ci sarà una divisione che assomiglierà di più alla divisione politica descritta da tutti gli antichi filosofi politici come ineluttabile e fondamentale: i pochi contro i molti, o l'oligarchia contro il demos. In una simile condizione, il futuro prevedibile è quello in cui la massa e l'élite rimangono bloccate in una prolungata contesa.

L'ordine costituzionale americano, in realtà, non è stato progettato con questo modello classico in mente. Rappresentava la fiducia dei Fondatori in una “nuova scienza della politica”, nello specifico, un sistema in cui un'élite designata avrebbe governato con l'obiettivo di far progredire un ideale di progresso, rendendo al tempo stesso trattabile qualsiasi resistenza popolare recalcitrante. Mentre il disegno costituzionale era stato originariamente creato

per consentire l'ascesa di un'élite economica tenendo a bada i potenziali malcontenti inegalitari delle persone economicamente meno fortunate, gli sviluppi costituzionali e politici a partire dall'era progressista erano particolarmente mirati a dare un maggiore dominio a un'élite istruita e accreditata che avrebbe ordinato la nazione verso un progresso morale ottenuto ponendo l'accento sulla liberazione sociale. È sorprendente che oggi la resistenza all'élite sia diretta contro entrambi questi elementi: le élite finanziarie e sociali, il libertarismo economico e culturale. Si oppone contemporaneamente all'"apertura" dell'economia libertaria e all'"apertura" della politica sociale libertaria. Sebbene l'America non sia stata progettata per essere una classica "costituzione mista", le condizioni odierne impongono che la nazione impari nuovamente le lezioni della filosofia politica classica se vuole evitare una vera e propria guerra civile, calda o fredda che sia.

Tuttavia, è possibile una "costituzione mista"? Ho sempre sostenuto che la teoria classica è superiore alla pratica moderna, ma forse questo è dovuto al fatto che la teoria moderna ha riconosciuto ciò che la teoria antica non ha riconosciuto: nessun regime può essere "misto", o diviso contro sé stesso. "Una casa divisa contro sé stessa non può stare in piedi", disse notoriamente Lincoln, sostenendo che alla fine gli Stati Uniti dovevano essere tutti una cosa o tutti un'altra, schiavi o liberi. Sebbene oggi la divisione non sia così moralmente chiara come la scelta della metà del XIX secolo, la nazione appare altrettanto lacerata e inconciliabile. Si può avere una nazione in cui metà della nazione è fondamentalmente opposta all'altra: un'élite progressista, più ricca e più potente contro un partito conservatore meno potente, meno ricco, ma potenzialmente più numeroso?

Data la traiettoria della politica occidentale contemporanea, le opzioni più probabili sembrano due: o il dominio delle élite sulle classi lavoratrici,

manipolate attraverso il controllo completo delle principali istituzioni della società e persino la soppressione totale dei punti di vista opposti attraverso il controllo dei media mainstream, delle istituzioni educative, della burocrazia e delle società di social media; oppure, meno probabile, una decisa rivolta dal basso, probabilmente guidata da un demagogo, che crei una dittatura del proletariato in modi che Marx non aveva previsto o inteso. Entrambe queste prospettive, infatti, seguono le previsioni della teoria classica: un regime profondamente diviso è probabile che dia origine alla tirannia di una parte su un'altra parte, o all'anarchia per tutti.

Tuttavia, la teoria classica suggerisce una terza opzione: sebbene difficile, non solo è possibile un'"altra strada", ma è essenziale se si vuole evitare la tirannia. La vera "costituzione mista" diventa una "fusione" delle varie parti, non più distinguibile come internamente divisa perché ha raggiunto un'armonia interna. Tale armonia deve realizzarsi allineando le simpatie e gli interessi dei pochi potenti ai bisogni e agli interessi dei cittadini comuni per vivere in un ordine stabile ed equilibrato. Per diventare amalgamato, deve prima esserci un mescolamento.

In questo senso, Tocqueville è in realtà in accordo con la tradizione classica: una forma politica arriverà a predominare. Non è possibile una "chimera", la fusione di animali diversi in un unico corpo⁸. Una creatura del genere nasce da un'immaginazione febbrile o, se tentata nella realtà, perirebbe rapidamente. Eppure, come sosteneva lo stesso Tocqueville in *La Democrazia in America*, il risultato migliore è una politica unita da un rapporto di simpatia tra le élite e i molti, i grandi e i comuni. Tocqueville non prevede quindi la scomparsa di un'élite, anche in una democrazia; piuttosto, una delle sue preoccupazioni principali è se l'élite che inevitabilmente esisterà all'interno di una democrazia

sosterrà e nobiliterà, oppure – sviluppando una profonda ostilità reciproca – degraderà la vita dei cittadini comuni. Un regime ben amalgamato non è più una “chimera” – la mitica bestia fatta di molte parti – ma un’unica cosa composta da elementi solidali e compatibili. L’élite deve governare per il bene dei molti, mentre i molti devono frenare le pericolose tentazioni dell’élite.

L’avvertimento di Tocqueville si applica non solo a coloro che credono che uno dei due partiti in competizione oggi debba semplicemente dominare l’altro, ma anche alle fruttuose argomentazioni contemporanee secondo cui dovremmo mirare a raggiungere una sorta di “costituzione mista” che lasci intatti i due partiti e punti invece a uno stallo produttivo. Questo è, in effetti, il suggerimento di Michael Lind nel suo superbo studio *The New Class War* (*La nuova guerra di classe*), un risultato che egli chiama “pluralismo democratico”⁹. Tale pluralismo, a suo avviso, riecheggia gli insegnamenti dei Padri Fondatori, cercando di promuovere un differenziale di potere relativamente equo tra l’élite e i molti, e permettendo così anche alla popolazione meno potente e ricca di ottenere concessioni dai potenti. Per Lind, le floride condizioni della classe operaia degli anni Cinquanta – ottenute grazie al potere dei sindacati e alle solide istituzioni sociali della classe media inferiore, come le chiese e le associazioni civiche – sono un modello che dovrebbe essere emulato oggi. Tuttavia, pur non contestando questo obiettivo, credo che Lind abbia frainteso le dinamiche di quell’epoca, che erano più *tocquevilliane* che *madisoniane*.

Lind afferma che l’élite manageriale ha un interesse personale a proteggere la propria posizione a tempo indeterminato. Solo la paura costringerà questa élite a guardare in faccia la realtà politica e a concedere ancora una volta ricchezza, potere e status alle classi inferiori e lavoratrici. La paura di perdere le proprie

posizioni a favore di sostituti populistici, ritiene Lind, è l'unica motivazione plausibile che potrebbe costringere i membri dell'attuale classe dirigente a cambiare rotta su una serie di fronti politici, quali: limitare l'immigrazione a bassa qualifica, restringere il divario economico ed esprimere un rispetto riconoscente per le credenze tradizionali e religiose della classe operaia. La sua più grande preoccupazione è una battaglia prolungata in cui le élite si rifiutano di cedere un po' di potere, di prosperità e di posizione, portando o a un vero e proprio "liberalismo illiberale" – con un'intensificazione di ciò che stiamo già vedendo nel loro trattamento verso la classe operaia e i credenti religiosi – o all'ascesa di un populismo demagogico che porti l'America sulla strada di molte nazioni dell'America centrale e meridionale. Il suo libro è un appello alle sue élite affinché scendano a compromessi ora, o si assumano la responsabilità di perdere la Repubblica.

Lind ha ragione nel dire che la paura è un potente motivatore, ma sono scettico sul fatto che essa sia sufficiente in questo caso¹⁰. La classe dirigente di ogni epoca ha una lunga storia di successi nella cooptazione delle rivolte populiste e, anche se occasionalmente alcune hanno successo, i dati suggeriscono che gli oligarchi hanno una buona ragione per scommettere sul mantenimento del potere a qualsiasi costo. Nella tradizione americana, la sovversione del populismo è riuscita più attraverso la cooptazione o la paziente soppressione di intense ma brevi esplosioni di rabbia e risentimento populista, che non la vera e propria soppressione violenta (anche se la storia dell'oppressione violenta del lavoro organizzato non dovrebbe essere dimenticata). La prima rivolta populista americana portò alla Convenzione costituzionale e a un nuovo assetto politico che, secondo gli oppositori, avrebbe portato a un governo centralizzato, a un'oligarchia economica e avrebbe lasciato i cittadini comuni relativamente impotenti e senza voce. L'omonimo

movimento populista della fine del XIX secolo e dell'inizio del XX, pur essendo stato politicamente potente per un decennio, alla fine è stato privato della sua energia riformista dal movimento più tecnocratico, altoborghese ed elitario dell'era progressista. E, con una tendenza simile, le conquiste della classe operaia degli anni Cinquanta – dovute alla circostanza unica della mobilitazione militare totale e della minaccia esistenziale che il liberalismo si trovava ad affrontare – sono state in gran parte smantellate nell'arco di trent'anni, in gran parte grazie alle macchinazioni dei cosiddetti “conservatori” che hanno assunto questa etichetta per nascondere il loro libertarismo. La convinzione di Lind che la paura motiverà i capitalisti di oggi a fornire qualcosa di più di miseri cerotti alla classe operaia sembra smentita dall'evidenza.

Anzi, stando alle parole di Lind, il punto di massimo splendore degli anni Cinquanta non fu solo il risultato di concessioni da parte di una classe dirigente altrimenti neoliberista; piuttosto, l'ethos della classe dirigente stessa era ampiamente in linea con i valori e l'ethos di un'ampia classe operaia e media. Non fu solo il potere dei sindacati, dei politici locali e delle congregazioni religiose a costringere l'élite manageriale a rispettare le loro richieste; piuttosto, un'influenza più pervasiva dei valori incarnati in quelle che Lind descrive come organizzazioni di “gilda, circoscrizione e congregazione” rifletteva una filosofia di governo molto diversa da quella che informa il calcolo meritocratico individualista e autocompiaciuto dell'élite manageriale di oggi. I tipi di organizzazioni comunitarie che attingevano e coltivavano valori di solidarietà e sussidiarietà ampiamente corporativisti e persino cattolici non erano limitati alle classi lavoratrici dominanti e cattoliche, ma informavano l'ethos delle masse e delle élite. C'era un allineamento di valori tra le aziende, le piccole imprese e la strada principale. Hollywood produsse e lodò film come

Il canto di Bernadette, Boys Town e La vita è meravigliosa. Figure religiose come Fulton Sheen, Billy Graham e Reinhold Niebuhr erano ampiamente ammirate, indipendentemente dalla classe sociale. La classe dirigente non era segretamente neoliberista che faceva malvolentieri concessioni ai bifolchi del paese da est a ovest: era “del Midwest” nel suo ethos più ampio, intrisa dei valori di metà secolo di corporazione, circoscrizione e congregazione che erano stati avanzati e rafforzati dalle precedenti ondate di immigrati cattolici.

Lind, infine, non trae la conclusione corretta dalla sua stessa analisi. Ciò che serve non è un “pluralismo democratico” in cui la classe dirigente rimane un’élite neoliberale e manageriale che, per pura paura, concede a malincuore, anche se solo temporaneamente, un po’ di ricchezza e di status ai suoi sottoposti. Le condizioni radicate di un’élite economica e culturale dominante richiedono invece uno spostamento fondamentale dell’ethos della classe dirigente da parte di un conservatorismo del bene comune, che indirizzi sia gli obiettivi economici sia i valori sociali verso un capitale materiale e sociale ampiamente condiviso, che si dimostri particolarmente favorevole alla stabilità e alla sicurezza della vita economica, familiare e comunitaria. Non abbiamo bisogno di signori libertari che comprino la classe operaia con progetti di reddito di base universale o di internet gratuito nelle favelas;¹¹ non un governo federale che elargisce occasionalmente impulsi e stimoli, mentre un’economia profondamente inegalitaria procede indisturbata; e nemmeno laici accreditati che concedono a malincuore uno spazio privato sempre più ristretto ai credenti. Oggi, piuttosto, è di fondamentale importanza lo sviluppo di una classe dirigente che è a sua volta informata dagli stessi valori che Lind ritiene fossero un tempo regnanti come prezzo di ammissione allo stesso status di élite. Solo la paura di non conformarsi all’etica dominante è in grado di muovere e plasmare sufficientemente le élite, proprio come accade oggi a

un'élite che impone una visione del mondo progressista, che si è dimostrata così dannosa per le prospettive di benessere della gente comune.

Ciò significa che, contrariamente a Lind, non è necessario creare "l'equivalente funzionale" di gilda, circoscrizione e congregazione a cui appartiene la classe operaia: ciò che serve è che tutte queste forme, e la loro etica dominante di solidarietà e sussidiarietà, guidino e ispirino anche l'élite al potere. Lind respinge troppo rapidamente l'idea che una rinascita della classe operaia attraverso un revival delle forme più antiche, come il sindacato, il circolo e la chiesa, sia un ponte troppo lontano. Tuttavia, il declino di queste forme organizzative è stato intenzionalmente favorito da un'etica opposta, individualista, materialista e secolare, abbracciata dall'odierna élite manageriale¹². Se queste istituzioni sono decadute a causa degli sforzi sostenuti dall'élite manageriale, il loro rinnovamento risiede in parte nella sostituzione di tale élite con un'altra informata da un'etica conservatrice del bene comune. Il potere ricercato non è semplicemente quello di bilanciare l'élite attuale, ma di sostituirla. Se la paura deve avere un effetto salutare, coloro che cercano di rimanere nella classe dirigente devono essere costretti ad adottare un'etica fondamentalmente diversa. In definitiva, non esiste un "equivalente funzionale" della solidarietà e della sussidiarietà; solo una leadership e una classe operaia impregnate di tali valori potranno ripristinare la Repubblica.

Ciò che è necessario è una "mescolanza" che frantumi il consenso ottuso dell'élite, una mescolanza che deve iniziare con la cruda affermazione del potere politico da parte di una nuova generazione di attori politici ispirati da un'etica di conservatorismo del bene comune. Per raggiungere questo obiettivo, il controllo e l'effettiva applicazione del potere politico dovranno essere diretti soprattutto a cambiare o almeno ad aggirare le attuali istituzioni culturali ed

economiche da cui i partiti progressisti esercitano il loro considerevole potere. Altrimenti, queste istituzioni saranno utilizzate per aggirare e ostacolare l'unica via di riparazione disponibile per i "molti": il potere demotico. L'obiettivo non dovrebbe essere quello di raggiungere un "equilibrio" o una forma di "pluralismo democratico" che immagina un regime di successo composto da pesi e contrappesi, ma piuttosto la creazione di una nuova élite che sia allineata con i valori e i bisogni della gente comune che lavora.

Se l'obiettivo dovrebbe essere la "mescolanza" aristotelica, Lind raccomanda un mezzo necessario per raggiungere questo fine. Questi mezzi, così come l'elogio della *realpolitik*, furono originariamente descritti nel dettaglio da quel genio "malvagio" della teorizzazione politica pratica, Niccolò Machiavelli. Come i pensatori classici da lui altrimenti criticati, Machiavelli riteneva che lo scontro tra questi due elementi principali della società – i grandi e il popolo (o la nobiltà e la plebe) – fosse inevitabile e ineluttabile. Machiavelli riteneva che fossero proprio il dissenso e lo scontro tra le due classi – l'"élite" e il popolo – a fornire la condizione di libertà che a sua volta aveva alimentato l'ascesa di Roma da città-stato repubblicana a impero mondiale. Machiavelli esecrava i critici (e, implicitamente, le autorità più antiche come Aristotele e Tommaso d'Aquino) per la loro disapprovazione della discordia e della divisione che erano una caratteristica della vita politica romana. In realtà, egli considerava tali discordie come un segno della salute politica di Roma e, in particolare, come la prova di una resistenza vitale del popolo alla maggiore capacità della "nobiltà" di sopprimere il partito popolare. Machiavelli respingeva gli "attacchi" che "criticavano i contrasti tra la nobiltà e il popolo", che a suo avviso erano "il fattore principale della continua libertà di Roma"¹³. Questa forma di discordia era la prova della vitalità del popolo nell'ottenere concessioni dalle élite che non solo finivano per resistere all'oppressione e proteggere la libertà

del popolo, ma in definitiva proteggevano la libertà romana ed estendevano il potere romano nel suo complesso. In una descrizione che senza dubbio fu scritta per suscitare ilarità, ma che probabilmente ci colpisce per la sua attualità, egli descrive alcune di queste forme di resistenza come segue:

Se qualcuno sostenesse che i metodi impiegati erano extralegali e quasi bestiali – il popolo in folla che gridava insulti al senato, il senato che rispondeva a tono, la folla che correva per le strade, i negozi chiusi, l'intera popolazione di Roma che abbandonava la città – risponderci che queste cose spaventano solo chi le legge.

Machiavelli prosegue sottolineando le concessioni che il popolo è stato in grado di strappare all'élite, sia attraverso le proteste sia rifiutandosi di servire nell'esercito. Conclude: “Le richieste di un popolo libero sono raramente dannose per la causa della libertà, perché sono una risposta o all'oppressione o alla prospettiva dell'oppressione”¹⁴.

Nel resistere a questa nuova manifestazione di un'antica forma di tirannia, possiamo fare tesoro di quelle antiche lezioni che oggi hanno una nuova risonanza e possono essere attualizzate in modo creativo. Se uno degli obiettivi principali del populismo di sinistra è la redistribuzione della ricchezza – soprattutto nella sua variante marxista – tali sforzi si sono rivelati evanescenti al fine di plasmare un ethos di governo molto diverso. Il più delle volte, tali sforzi hanno portato a danni ingenti all'ordine economico più ampio, lasciando in piedi le istituzioni e gli atteggiamenti che dividono l'élite dal popolo. Ciò che serve, invece, non è un'economia che pretende di raggiungere l'uguaglianza dei risultati attraverso l'eliminazione reale o effettiva della proprietà privata, ma un ordine economico inserito in un contesto più ampio di bene comune che cerca soprattutto le condizioni per la prosperità delle persone di tutte le classi, in particolare un equilibrio tra cambiamento e ordine che permetta di creare

famiglie forti e incoraggi forme sociali e civiche robuste. Ciò richiederà lo sviluppo di politiche economiche nazionali che spostino il primato della creazione di ricchezza economica per un piccolo numero di élite e lo sostituiscano con una preoccupazione per *la distribuzione nazionale del lavoro produttivo, l'aspettativa di un salario che sostenga la famiglia per almeno un membro di essa e la redistribuzione del capitale sociale*. Tali politiche vedranno con profondo sospetto le rivendicazioni egualitarie delle élite di oggi come nient'altro che forme di interesse personale di classe, in particolare come uno sforzo per mantenere il possesso esclusivo della salute sociale relativa che sostiene il loro status oligarchico. Ciò non preclude gli sforzi per creare un'economia solidale e volta a una maggiore uguaglianza, ma questi approcci materiali si riveleranno insufficienti se le élite progressiste continueranno a portare avanti un progetto che mina le condizioni sociali essenziali per la fioritura delle istituzioni sociali fondamentali della società: famiglia, vicinato, associazioni civili e istituzioni religiose. Per riformulare un famoso mantra: è *l'economia e l'ordine sociale, stupido*.

L'attuale forza politica del populismo dovrebbe essere indirizzata alla creazione di una costituzione mista, rompendo il monopolio non solo del potere economico, ma anche del potere sociale che oggi riserva il benessere solo a chi ha uno status e una ricchezza sufficienti. Non dovrebbe essere necessaria la ricchezza per raggiungere la stabilità sociale, né un'ampia instabilità sociale dovrebbe essere la conseguenza accettabile di una prosperità economica concentrata. Piuttosto, una società civile stabile e sana può offrire prospettive di benessere anche a chi si trova in condizioni economiche medie. Ciò che serve è l'applicazione di mezzi machiavellici per raggiungere fini aristotelici: l'uso di una potente resistenza politica da parte della popolazione contro i vantaggi naturali dell'élite per creare una costituzione mista che non

sia, in ultima analisi, del tipo immaginato da Machiavelli, ma in cui il risultato sia un autentico bene comune. L'obiettivo non dovrebbe essere una mescolanza di elementi ostili, ma un'autentica fusione delle classi in cui le élite, sotto la pressione del popolo, assumano effettivamente i tratti dell'aristocrazia e della nobiltà – eccellenza, virtù, magnanimità e preoccupazione per il bene comune – e grazie alla quale il popolo si elevi di conseguenza.

Misto dall'alto verso il basso, e dal basso verso l'alto

Piuttosto che pensare in modo frammentario, è necessario un programma più complesso per garantire una “costituzione mista”. Come aveva capito Tocqueville, questo mescolamento non può concentrarsi solo sulle riforme dei meccanismi ufficiali di governo, ma deve pervadere la società in modo più ampio. Se da un lato è essenziale lavorare per un vero e proprio governo misto, dall'altro è ancora più importante che il “mescolamento” avvenga in tutto l'ordine sociale. Nella misura in cui le élite governano soprattutto attraverso le principali istituzioni culturali, queste devono essere trasformate internamente, con l'obiettivo ultimo di fonderle con i bisogni e i sentimenti del popolo. Tali sforzi per “mescolare” dovrebbero essere volti a modificare il modo in cui le classi professionali (compresa, ma non solo, l'attenzione di Tocqueville per coloro che esercitano la professione di avvocato) vedono il loro lavoro, la localizzazione dell'attività politica a livelli più locali, gli sforzi per moralizzare l'economia e l'ordine sociale, e perseguire una sana combinazione di ciò che Tocqueville ha descritto come “lo spirito della religione e lo spirito della libertà”. Mentre la mescolanza politica dovrebbe certamente essere perseguita, si dovrebbe intraprendere uno sforzo molto più fondamentale per “mescolare” le classi.

Nel perseguire “mezzi machiavellici per fini aristotelici”, l'esercizio del potere

politico per accrescere la voce, lo status, il prestigio e le risorse del *popolo* dovrebbe essere incessante. Uno degli impulsi principali dovrebbe essere il “mescolamento” delle classi, con particolare attenzione a mettere le élite in maggiore contatto e a sviluppare simpatie per i valori e gli impegni dei “molti”. Ma questi sforzi devono essere intesi come necessari, ma non sufficienti, all’ulteriore obiettivo di “amalgamare” le classi, promuovendo un’alleanza profonda e solidale tra i molti e i pochi, le classi lavoratrici e quelle dei laptop. Gli sforzi iniziali a tal fine dovrebbero concentrarsi sulla diminuzione del potere e dell’influenza del progressismo – sotto forma di liberalismo di destra o di sinistra – nelle principali istituzioni dell’Occidente e, a sua volta, sull’elevazione del potere e dello status di quelle preoccupazioni e di quegli impegni che sono attualmente sottorappresentati in quei domini.

Dovrebbero essere presi in considerazione diversi modi per aumentare la “mescolanza” tra ordinario ed élite nella nostra vita politica. Sul fronte politico, potremmo rifarci ad alcune lezioni dei “populisti” originari, gli antifederalisti, che temevano che il progetto della Costituzione avrebbe portato al dominio di un’oligarchia concentrata nella capitale della nazione. Essi insistevano sulla necessità di dare al popolo una presenza e una voce più forte nel governo nazionale, in particolare garantendo una relativa vicinanza tra i rappresentanti e i rappresentati. James Madison, temendo che le loro richieste avrebbero fatto fallire la Costituzione, introdusse un emendamento, insieme a quelli che noi consideriamo la “Carta dei diritti”, che limitava le dimensioni dei distretti congressuali a 50.000 persone, a differenza della media di 800.000 persone che vivono oggi al loro interno. L’Emendamento sull’assegnazione del Congresso passò al Primo Congresso e fu approvato da undici Stati senza una scadenza, il che significa che avrebbe avuto bisogno di altri ventisette Stati per essere ratificato. L’approvazione di questo emendamento richiederebbe un aumento di

circa 5.500 rappresentanti, per una Camera di circa 6.000 persone. Un effetto principale di un cambiamento così importante sarebbe quello di amplificare le voci dei cittadini comuni tra i loro rappresentanti e contribuire a riparare il divario che cresce tra la capitale e i suoi cittadini.

Naturalmente, una crescita esponenziale di questo tipo sarebbe radicale e difficile da digerire (per non parlare della sfida di riunire un tale numero di persone in qualsiasi camera di Washington), ma una crescita sostanziale della “Casa del Popolo”, ben al di sotto di questa proposta, sarebbe più fattibile e appetibile. Una raccomandazione, proposta vent’anni fa da George Will, era quella di portare a 1.000 il numero dei rappresentanti alla Camera. Tale aumento garantirebbe una Camera dei Rappresentanti più “rappresentativa” e ridurrebbe in modo significativo la distanza tra deputati ed elettori. Un vantaggio importante, riconosceva Will, sarebbe la possibilità di un ritorno a una politica più “al dettaglio”, riducendo l’influenza del denaro e dei media, che è una fonte di aggravamento bipartisan (oltre che civico).

I candidati potrebbero fare campagna elettorale come facevano nell’era pre-telesiviva, con una politica più al dettaglio che all’ingrosso, porta a porta, raduno per raduno. Di conseguenza, ci sarebbe meno bisogno di denaro, la maggior parte del quale oggi viene impiegato per acquistare tempo in televisione. Quindi l’allargamento della Camera può essere giustificato in termini di obiettivo che oggi prevale su tutti gli altri tra i pensatori “progressisti”: la riforma del finanziamento delle campagne elettorali¹⁵.

Tale espansione avrebbe l’ulteriore vantaggio di aumentare il numero di persone in grado di partecipare al governo della nazione, riducendo al contempo la necessità di ricchezza o fama come requisito per la carica. L’espansione potrebbe aumentare il numero di “persone normali” che

potrebbero ricoprire una carica e diminuire la presenza di una classe politica professionale. Una Camera relativamente grande e con distretti piccoli era considerata un desiderio del già citato antifederalista Melancton Smith, il quale, nei suoi notevoli scontri con Alexander Hamilton durante il dibattito sulla ratifica di New York, dichiarò di sperare che la Camera non fosse la roccaforte di “uomini speculativi” – un termine antico per indicare persone “dappertutto” – auspicando invece una Camera composta da persone ampiamente informate dalla “conoscenza locale”: una riserva comune e condivisa di saggezza accumulata che deriva dall’esperienza vissuta dalle persone nei luoghi in cui vivevano, conoscevano e amavano. Smith ha dichiarato:

L’idea che ci viene spontanea, quando parliamo di rappresentanti, è che essi assomiglino a coloro che rappresentano; dovrebbero essere un’immagine fedele del popolo, possedere la conoscenza delle sue circostanze e dei suoi desideri, simpatizzare con tutte le sue angosce ed essere disposti a cercare i suoi veri interessi. La conoscenza necessaria per i rappresentanti di un popolo libero non comprende solo un’ampia informazione politica e commerciale, come quella che viene acquisita da uomini di educazione raffinata, che hanno il tempo di raggiungere alti gradi di miglioramento, ma dovrebbe anche comprendere quel tipo di conoscenza delle preoccupazioni e delle occupazioni comuni del popolo, per le quali gli uomini della classe media sono in genere molto più competenti di quelli di una classe superiore. Per comprendere i veri interessi commerciali di un Paese, non è sufficiente avere un’idea del commercio generale del mondo, ma occorre anche, e soprattutto, conoscere le produzioni del proprio Paese e il loro valore, ciò che il proprio suolo è in grado di produrre, la natura delle proprie manifatture... e più di una conoscenza delle parti astruse del sistema finanziario¹⁶.

Con lo stesso spirito, potremmo considerare altri modi per “mescolare” le classi all’interno del governo federale suggeriti dai populistici della fine del XIX secolo. Di particolare interesse non era solo l’aumento della rappresentanza complessiva, ma anche quella che una generazione precedente avrebbe potuto chiamare rappresentanza delle “*estates*” – istituzioni e professioni importanti. I populistici riconoscevano che i ricchi e gli attori di spicco di un’economia americana sempre più finanziarizzata e industriale avrebbero avuto accesso ai palazzi del potere con relativa facilità. Coloro che svolgevano professioni meno ricche o influenti, ma comunque importanti, come i contadini, sarebbero stati svantaggiati. Per evitare un’oligarchia di fatto, una precedente generazione di populistici aveva raccomandato modi per ottenere la rappresentanza delle varie proprietà. All’epoca della creazione della Federal Reserve, ad esempio, i legislatori populistici ispirati dal successo politico di William Jennings Bryan chiesero l’inclusione di un agricoltore, di un salariato e di un piccolo imprenditore nel Consiglio della Federal Reserve, sospettando che una Fed composta interamente da banchieri avrebbe naturalmente favorito i finanziari¹⁷.

In un contesto diverso, le aziende tedesche praticano una forma di rappresentanza delle “proprietà” attraverso la partecipazione legalmente richiesta dei dipendenti ai Betriebsrat – “consigli dei lavoratori” – nelle decisioni aziendali e commerciali. Più che un semplice rafforzamento dei sindacati – un’impresa, comunque, degna di nota – questo tipo di accordo costituisce una rappresentanza ufficiale dei lavoratori all’interno dell’organizzazione aziendale, piuttosto che una forza di opposizione che deve cercare di esercitare un’influenza dall’esterno dell’istituzione. Una maggiore rappresentanza degli individui andrà quasi sempre a vantaggio dei ricchi e degli influenti; la rappresentanza delle “proprietà”, sia nel settore pubblico che

in quello commerciale, ha maggiori probabilità di raggiungere gli obiettivi della “mescolanza”.

Un ulteriore modo, seppure ancora più radicale, di mescolare le due cose sarebbe quello di “smantellare” la stessa Washington DC. Come ha scritto Ross Douthat, “dovremmo trattare le città liberali come i liberali trattano i monopoli aziendali: non come beni che favoriscono la crescita, ma come fondi che concentrano ricchezza e potere e cospirano contro il bene pubblico”. E invece di cercare di renderle un po’ più egualitarie con regole di urbanizzazione meno rigide e alloggi più accessibili, dovremmo fare come Teddy Roosevelt e cercare di smantellarle”¹⁸. È osceno che la capitale della nazione sia diventata il centro di tale ricchezza, con la più grande concentrazione di quelle che Charles Murray chiama “*Super Zips*”, dove si riuniscono coloro che possiedono una combinazione di istruzione d’élite e prosperità¹⁹. Se c’era una buona ragione per avere una concentrazione geografica di dipartimenti e agenzie governative all’epoca dell’espansione del governo federale, prima non solo dell’avvento del telefono, ma anche dell’adozione diffusa di riunioni online durante la pandemia di Covid, l’unica ragione oggi è il continuo interesse personale di un’élite bipartisan ricca e potente che si perpetua sempre più a spese del resto del Paese (anche delle contee più lontane, dove chi non può permettersi un alloggio deve fare il pendolare ogni giorno). In tutta la nazione ci sono molte città accessibili, anche se in difficoltà, con edifici bellissimi, anche se deteriorati, che trarrebbero grande beneficio dalla redistribuzione dei posti di lavoro, da una forza lavoro istruita e da un aumento del morale. Meglio ancora, coloro che circolano solo con gli altri abitanti di Washington lavorerebbero ora con persone di altre estrazioni sociali e incontrerebbero inevitabilmente persone con condizioni di vita molto diverse. Questo è il tipo di “mescolanza”

necessario per rinnovare la “costituzione mista”.

È anche giunto il momento di rivedere la questione del servizio nazionale. Una generazione precedente considerava il servizio militare come un requisito per una buona cittadinanza, ma l'ultimo presidente che ha prestato servizio nell'esercito, George H. W. Bush – che si è arruolato prima di essere legalmente maggiorenne – e l'etica della sua generazione sono passati. Oggi la fanteria è composta sempre più da persone provenienti da zone del Paese che non vengono mai incontrate da chi vive nelle “*Super Zips*”. In effetti, oggi meno che mai gli americani conoscono personalmente qualcuno che presta servizio nell'esercito, sia per conoscenze familiari che per legami con la comunità. Secondo un sondaggio Pew del 2011, solo il 33% delle persone tra i diciotto e i ventinove anni ha avuto un familiare che ha prestato servizio nell'esercito, rispetto a quasi l'80% di coloro che hanno tra i cinquanta e i sessantaquattro anni²⁰. Considerando le tendenze contemporanee, in cui solo l'1% della popolazione presta servizio nell'esercito, è probabile che il crescente divario tra militari e civili sia aumentato negli ultimi dieci anni²¹.

Anche in questo caso, la teoria repubblicana di lunga data, riecheggiata dagli antifederalisti all'epoca della fondazione americana, offre una nota di cautela nei confronti di tale divisione. I teorici repubblicani hanno sempre avvertito che una divisione tra coloro che avrebbero deciso se combattere e coloro che sarebbero stati obbligati a farlo era una minaccia mortale per qualsiasi repubblica. Machiavelli metteva in guardia dall'affidarsi a mercenari che combattevano per motivi di guadagno economico o di necessità, sollecitando invece la presenza massiccia di eserciti di cittadini in cui fosse presente la più ampia rappresentanza della nazione nelle forze armate²². I critici della Costituzione americana proposta misero in guardia sui rischi di un esercito

permanente, in particolare sulla tentazione dei leader politici di impegnarsi in guerre volute da una classe politica – sia per gloria personale, sia per ciniche ragioni politiche, sia per tentazioni imperiali – che non avrebbe subito conseguenze nel perseguire tali guerre²³.

Ancora più recentemente, alcuni hanno chiesto la reintroduzione del servizio militare nazionale obbligatorio nel periodo precedente la guerra in Iraq, sospettando giustamente che la smania della classe dirigente di impegnarsi in una guerra in Medio Oriente fosse sbilanciata dalla preoccupazione per la vita dei propri figli²⁴. Facendo eco a questa lunga tradizione, lo storico militare Andrew Bacevich ha sostenuto che: “Quando gli americani rinunciano alla responsabilità personale diretta di contribuire alla difesa della nazione – abbandonando la tradizione del cittadino-soldato – allora lo Stato diventa proprietario dell’esercito. L’esercito diventa l’esercito di Washington, non il nostro esercito. E Washington ha dimostrato una certa propensione a usare l’esercito in modo sconsiderato”²⁵.

Può darsi, come ci direbbero subito i nostri generali, che non ci sia una forte necessità o richiesta di un grande esercito di leva, ma sarebbe una questione di volontà politica insistere sul fatto che è nell’interesse civico che più americani si impegnino nel servizio militare, facendo rivivere le antiche affermazioni secondo cui un esercito permanente è sempre una minaccia per l’autogoverno di una repubblica. Tuttavia, si potrebbero facilmente istituire forme di servizio differenziate, con un bisogno probabilmente maggiore di un grande esercito civile per far fronte all’ampio bisogno di riparazioni alle nostre infrastrutture e a un bisogno ancora maggiore di riparare la nostra cultura civica, soprattutto attraverso la mescolanza di persone provenienti da diversi ceti sociali²⁶. Un obbligo di servizio dovrebbe essere imposto a tutti gli americani, soprattutto se

dovessimo passare a maggiori benefici sociali nei settori dell'assistenza sanitaria e dell'istruzione. In un periodo in cui i giovani sono gravati da livelli di indebitamento inconcepibili, un obbligo di servizio sarebbe una giusta via per la cancellazione del debito, o un modo per ottenere una quota da destinare all'istruzione o alla prima casa. Non solo dovrebbe essere richiesto di contribuire al bene comune in cambio di tali benefici, ma un requisito universale di un anno di servizio alla nazione offrirebbe l'inestimabile vantaggio di imporre opportunità di interazione con persone al di fuori della propria bolla.

Queste forme di mescolanza dovrebbero essere una delle principali priorità nel ripensare il ruolo delle università d'élite nell'America di oggi. Questi luoghi sono macchine di vagliatura ben tarate, che separano il grano economico dalla paglia e perpetuano una divisione di classe che pretendono di condannare. Ad alcune istituzioni particolarmente ricche sono già state imposte tasse sulle rendite (in proporzione al numero di studenti universitari), ma si tratta di uno strumento spuntato che non altera adeguatamente il loro comportamento. Anche gli sforzi relativamente fugaci e non mirati del Presidente Trump di negare i finanziamenti federali alle istituzioni che non garantiscono la libertà di parola o che formano gli studenti con una teoria critica della razza ideologicamente contaminata sono stati esempi di mezzi machiavellici, ma anche questi sforzi sono stati in gran parte imposizioni simboliche che hanno lasciato intatte le strutture della meritocrazia. Invece, sia le tasse sulle rendite che le minacce ai finanziamenti federali dovrebbero essere usate come incentivi per le istituzioni ricche e d'élite a perseguire un'autentica varietà socioeconomica, al fine di promuovere una vera diversità del corpo studentesco nei campus principali, così come l'apertura di campus satellite in località meno ricche, attirando (a costi significativamente ridotti) studenti locali che

potrebbero desiderare una laurea ad Harvard e non avere i mezzi o l'inclinazione per trasferirsi a Cambridge (prima o dopo la laurea). Inoltre, anziché limitarsi a condonare il debito degli studenti (il che lascia perversamente inalterati i cattivi incentivi di queste istituzioni), si dovrebbe chiedere alle istituzioni scolastiche di assumersi un grado significativo di responsabilità per l'indebitamento degli studenti, laddove questi oneri siano estesi e in aumento. Il finanziamento delle scuole pubbliche dovrebbe essere aumentato, anche se legato alle aspettative che i docenti e gli amministratori delle istituzioni pubbliche rispettino gli impegni sociali e politici del pubblico più ampio che finanzia queste istituzioni. È essenziale una maggiore influenza e supervisione da parte dei leader politici eletti sulle istituzioni educative pubbliche, per garantire il loro impegno verso il bene comune, se necessario anche opponendo resistenza a docenti e amministratori, ad esempio nominando amministratori più attivisti e dediti alla promozione di una "costituzione mista".

Inoltre, si dovrebbero esplorare modi creativi per incoraggiare i laureati delle istituzioni d'élite a perseguire mezzi di sussistenza atipici. Una possibilità potrebbe essere quella di incentivare le istituzioni più ricche a rimborsare o condonare i prestiti degli studenti che intraprendono carriere al di fuori dei settori della finanza, della consulenza e degli studi legali di alto livello, perseguendo invece vocazioni meno retribuite come insegnanti, militari, funzionari pubblici in ambito locale e regionale, vocazioni religiose e così via. Anche gli anni trascorsi come professionisti di provincia al di fuori dei circuiti del potere potrebbero essere incoraggiati. Oggi queste istituzioni utilizzano sia i fondi federali diretti che i vantaggi fiscali statali e federali indiretti per perpetuare un'oligarchia, ammantando questi risultati con pretese di uguaglianza tra i giovani. Dovrebbero essere costrette con mezzi creativi a

partecipare a un nuovo regime di “governo misto”.

Ma soprattutto, l'importanza relativa e la centralità di queste istituzioni dovrebbero diminuire nella società americana moderna. I college sono ora impegnati in quella che è stata descritta come la “sovrapproduzione di élite”, una generazione iper-accreditata e sottoccupata, gravata da un forte indebitamento e da un giustificato risentimento²⁷. Qualunque sia la lode che l'educazione liberale possedeva per John Adams è stata a lungo eclissata dal ruolo dei college di arti liberali nel portare avanti una ristretta ideologia progressista che avvolge il mantenimento dello status oligarchico, mentre tali istituzioni lavorano assiduamente per produrre e sostenere un'élite. Un gran numero di studenti trarrebbe beneficio da un'istruzione secondaria più impegnativa, improntata alle arti liberali per le ragioni lodate da John Adams, e poi indirizzata a una preparazione professionale più mirata rispetto a quella attualmente disponibile nel tipico contesto collegiale o universitario. Un modello migliore sarebbe quello del sistema educativo tedesco, che non privilegia automaticamente la frequenza di un'università accademica, ma offre invece ampie possibilità di preparazione professionale. L'apprendistato e la formazione nei mestieri di diverse professioni sono la norma.

L'istruzione universitaria potrebbe essere ridotta in modo sostanziale, in particolare per la fascia demografica compresa tra i diciotto e i ventidue anni, e i fondi pubblici oggi spesi nell'aspettativa che la maggior parte dei diplomati si iscriva all'università per entrare nella classe professionale potrebbero invece essere reindirizzati per avvantaggiare in egual misura altre opzioni professionali, oltre ad aprire l'istruzione universitaria a una popolazione più anziana che ha meno probabilità di vederla come un “cerchio” e una crociera quadriennale sovvenzionata senza sbocco sul mare. Le scuole o i percorsi

professionali dovrebbero essere integrati da corsi introduttivi obbligatori di formazione generale a livello universitario, mantenendo aperta una potenziale via di accesso all'istruzione universitaria per coloro che sono veramente ispirati e attratti da questi studi, e reindirizzando l'eccesso di offerta di dottorati di ricerca da un mercato del lavoro universitario in contrazione a contatto con la classe lavoratrice. I requisiti per l'educazione civica nelle istituzioni più professionali correggerebbero il potenziale di ristrettezza che può accompagnare l'attenzione al lavoro. Il movimento verso una vera e propria "costituzione mista" cercherebbe di porre fine alla norma predefinita dell'istruzione universitaria come sinonimo di successo professionale, e con essa un significativo reindirizzamento dei fondi pubblici destinati al sostegno di un'industria dell'istruzione superiore che è diventata sempre più un programma altamente partigiano e ideologico, in contrasto con i requisiti per sostenere una vera e propria costituzione mista.

Si dovrebbe spendere molto di più e approvare l'istruzione nei mestieri. In molte parti del Paese si registra una carenza di lavoratori specializzati. Mentre gran parte dell'ambiente costruito nel secolo scorso comincia a decadere, c'è un crescente bisogno di muratori, carpentieri, idraulici, elettricisti e una serie di mestieri qualificati. L'eliminazione delle "lezioni di bottega" dalle scuole superiori di tutto il Paese ha segnalato una forma di disapprovazione ufficiale; questa tendenza dovrebbe essere invertita e lo studio dei mestieri dovrebbe essere reintrodotta nelle scuole secondarie²⁸. Il sostegno pubblico a chi studia i mestieri dovrebbe essere paragonabile a quello, sia finanziario sia adulatorio, che da tempo esiste per la formazione universitaria. Allo stesso tempo, gli studenti universitari dovrebbero essere obbligati a seguire almeno un corso di "mestiere", ad esempio un corso introduttivo su come riparare i vari impianti di una normale abitazione. La mia esperienza nell'ultimo quarto di secolo

nell'istruzione superiore suggerisce che un numero sempre minore di studenti ha avuto un vero incontro con "come funzionano le cose", una conseguenza del fatto che i membri della classe professionale hanno perso il contatto con queste competenze che erano prevalenti in una generazione precedente e tipicamente tramandate dai genitori o dai nonni ai figli. Le università di oggi sono centri di indottrinamento "gnostico", ovvero la quasi totale dissociazione del lavoro della mente dal lavoro delle mani e dalle leggi fisiche della realtà. Anche solo una conoscenza del lavoro di elettricisti, idraulici, agricoltori e falegnami potrebbe aiutare a correggere l'etica dominante secondo cui tutta la realtà è manipolabile e la stessa natura umana è malleabile.

Sforzi simili dovrebbero essere intrapresi per smantellare o limitare il potere delle organizzazioni economiche monopolistiche, ravvivando il sospetto e la paura populista di lunga data nei confronti degli effetti deturpanti del potere economico concentrato. Tali sforzi hanno il potenziale di attirare il sostegno dei critici delle imprese sia a destra che a sinistra, e di rivitalizzare la tradizione della distruzione della fiducia, eredità della tradizione populista e progressista. Le recenti minacce economiche e le interferenze politiche in Stati e località come l'Indiana, l'Arizona, l'Arkansas e la Carolina del Nord non dovrebbero essere tollerate. Qualsiasi istituzione economica con un potere sufficiente a portare alla rovina finanziaria un'entità politica sovrana dovrebbe essere severamente limitata in nome del bene comune. Questo dovrebbe valere anche per quelle istituzioni semiprivatizzate, come la NCAA, che usano le loro posizioni privilegiate, dotate di significative protezioni legali, per aggirare la volontà politica di "Qualcuno". I leader politici, la cui posizione è dovuta a queste persone, dovrebbero dissipare qualsiasi visione nostalgica della libera impresa, riconoscendo invece che tali istituzioni economiche stanno cercando di plasmare un ordine sociale favorevole a una classe dirigente oligarchica.

Un'affermazione machiavellica del tumulto popolare dovrebbe essere diretta a prevenire tali abusi di potere finanziario o a smantellare tali istituzioni.

Gli sforzi per incoraggiare e sostenere le industrie manifatturiere dovrebbero tornare a essere un ruolo centrale e vigoroso del governo federale. Alexander Hamilton considerava giustamente una forte base manifatturiera come una caratteristica fondamentale della sicurezza, della stabilità e della prosperità nazionale, un'opinione che è stata dimenticata soprattutto dagli odierni sostenitori libertari del globalismo del libero mercato che affermano di venerare i "Fondatori". Hamilton sottolineò in particolare il ruolo svolto dall'industria manifatturiera nel raggiungimento dell'indipendenza nazionale, e la corrispondente libertà dallo svilimento e dalla servitù che inevitabilmente accompagnano la dipendenza economica da potenze straniere. Egli sottolineò anche la necessità di sviluppare una forza lavoro della classe media, essenziale per una società autogovernata, con lavoratori finanziariamente sicuri e indipendenti che fungessero da microcosmo della stessa indipendenza necessaria a livello nazionale²⁹. Una società di produttori era preferita a una società di consumatori: l'esatto contrario dell'ordine economico odierno, in cui il consumo, il debito e lo spreco sono apprezzati come attività economiche principali di molti americani.

La produzione nazionale in alcuni settori dovrebbe essere semplicemente obbligata. Diverse carenze all'inizio della pandemia Covid, e il perdurare di carenze nella catena di approvvigionamento per diversi anni dopo la pandemia, rivelano che la sicurezza nazionale è in bilico. Una fornitura sicura di medicinali, materiali di base per l'edilizia, cibo ed energia è essenziale. Questi tipi di prodotti, come le attrezzature militari, non possono essere esternalizzati senza compromettere la sicurezza nazionale. Nessuna nazione può essere sicura

senza la fornitura di questi beni di base e la politica nazionale dovrebbe imporre che le fonti nazionali di questi e altri beni di base siano sempre prontamente disponibili, anche bloccando o almeno riducendo al minimo la loro importazione da altre nazioni.

Hamilton chiedeva l'imposizione di tariffe per assicurarsi i vantaggi necessari contro le industrie straniere più sviluppate, una politica che è stata recentemente riportata alla ribalta sotto la presidenza di Donald Trump. I dazi, tuttavia, sono in genere strumenti grossolani, spesso usati tanto o più per ottenere vantaggi politici interni che per migliorare realmente la competitività nazionale. Se necessario, i dazi possono prevenire il dumping e contrastare i vantaggi che i produttori stranieri ricevono dai finanziamenti pubblici. Tuttavia, in generale dovrebbero essere una politica di ultima istanza, concentrata soprattutto sulla protezione della produzione nazionale di beni essenziali come i prodotti farmaceutici e i materiali di base. L'America (e qualsiasi nazione) dovrebbe invece cercare di migliorare la propria competitività e produttività sostenendo diversi settori vitali che a loro volta sono fondamentali per una base manifatturiera vivace: le infrastrutture, l'innovazione nel settore manifatturiero e della R&S e le relative forme di istruzione³⁰. In ogni caso, l'uso di fondi e sostegni pubblici può rafforzare la posizione di attori privati, contrastando forme simili di sostegno industriale che esistono in quasi tutte le altre nazioni avanzate.

I dibattiti sull'immigrazione dovrebbero essere inquadrati come un altro modo in cui l'élite perpetua la sua posizione, sopprimendo il reddito delle classi lavoratrici e assicurando una classe di servizi a prezzi accessibili, i nuovi contadini che sostituiscono la classe di servitori indigenti di un tempo³¹. Piuttosto che attaccare gli immigrati – cosa che troppo spesso viene

giustamente percepita con toni razzisti – gli sforzi dovrebbero essere diretti contro coloro che impiegano gli immigrati clandestini, una tattica non dissimile da quella del movimento pro-vita che non si concentra sulla disperazione delle donne incinte, ma sull’avidità di coloro che trarrebbero profitto dalla loro sfortuna. Gli arresti e i procedimenti giudiziari di alto profilo nei confronti dei datori di lavoro che infrangono la legge dovrebbero diventare un elemento regolare delle cronache nazionali, e agirebbero come un potente deterrente che a sua volta avrebbe un impatto di gran lunga superiore a quello che potrebbe avere qualsiasi muro. Occorre ricordare che tali sforzi per limitare l’immigrazione clandestina nel tentativo di sostenere la classe operaia erano le posizioni di rinomati leader dei diritti civili come l’ex presidente di Notre Dame, P. Theodore Hesburgh. In qualità di capo della Commissione ristretta sulla politica dell’immigrazione e dei rifugiati, convocata dal presidente Jimmy Carter alla fine degli anni ‘70, Hesburgh considerava le restrizioni all’immigrazione clandestina come un mezzo per ridurre gli “effetti perniciosi” della concorrenza “da questa fonte di manodopera a basso costo” e come un mezzo per combattere l’“illegalità” generalizzata perpetrata da coloro che non rispettano le leggi sull’immigrazione, i cui effetti erano più probabilmente avvertiti dai membri della classe operaia³².

Si dovrebbero perseguire sforzi rinnovati per imporre una mediazione morale. A questo proposito, va sottolineata l’osservazione di Charles Murray secondo cui le élite non “predicano” ciò che praticano. I programmi che esaltano varie forme di trasgressione e libertinaggio – sessuale, droga e derisione del credo religioso – dovrebbero essere denunciati perché perpetuano il vantaggio di classe dell’élite, una forma di propaganda che cerca di sopprimere le prospettive di vita della classe operaia inferiore, per la quale la “trasgressione” non è il gioco sicuro dei ragazzi del secondo anno in un campus

universitario, ma la differenza tra la vita e la morte. La pornografia dovrebbe essere ampiamente controllata e persino vietata per ovvie ragioni: è degradante e corrottrice sia per i partecipanti che per gli spettatori, e comporta inevitabilmente lo sfruttamento soprattutto delle donne povere³³. Se necessario, si dovrebbero prendere in considerazione ulteriori forme di legislazione che promuovano la moralità pubblica e ne vietino la corruzione intenzionale. Tale legislazione è stata a lungo considerata una caratteristica essenziale per l'inculcazione della virtù civica necessaria a una cittadinanza repubblicana – e gli sforzi per sviluppare una giurisprudenza e dei giudici che rispettino i “poteri di legge” originari degli Stati e persino, ove possibile, della nazione dovrebbero essere incoraggiati³⁴. Chi ha un megafono non dovrebbe solo sottolineare l'immoralità di un'ampia fascia della cultura popolare contemporanea, ma anche il suo elitarismo, uno sforzo implicito per distruggere le vite dei meno fortunati. Naturalmente, ciò significa sottolineare il degrado del carattere morale dei cittadini, ma in un modo che dovrebbe far vergognare e correggere piuttosto che incoraggiare gli spudorati.

Molti altri sforzi per “mescolare” dovrebbero essere presi in considerazione. Una modifica del nostro processo elettorale, che favorisca i gruppi di maggioranza rispetto alle primarie, sposterebbe il potere dagli opinionisti dei media e dalla forza del denaro della pubblicità ai salotti dei cittadini, che dovrebbero avere l'opportunità di esercitare l'autogoverno politico. Gli sforzi per imporre i costi effettivi associati alle periferie e al pendolarismo, e i costi enormi di un sistema di trasporti che favorisce l'assenza di luoghi, dovrebbero essere sostenuti più direttamente da coloro che vivrebbero come “*Anywhere people*”.

Seguendo il consiglio di Tim Carney nel suo libro *Alienated America*, uno dei

modi migliori per assicurare la “redistribuzione del capitale sociale” è il rafforzamento delle istituzioni della società civile. È necessario valutare con maggiore franchezza il ruolo della concentrazione del potere politico ed economico nella distruzione delle istituzioni sociali i cui benefici – una famiglia e una comunità fiorenti – dovrebbero essere più equamente disponibili per ogni cittadino della nostra nazione. Un conservatorismo del bene comune, inoltre, rifiuta la posizione della destra liberale secondo cui una società civile sana può derivare sia dall’incoraggiamento che dalla riduzione del governo. Il governo, sia locale che nazionale, può servire come contrappeso alle forze distruttive di un ordine economico destabilizzante. L’attenzione verso nuove politiche in cui la sfera pubblica promuova e sostenga una società civile sana dovrebbe diventare una priorità conservatrice³⁵. Il “localismo” è facilmente distrutto in un sistema globalizzato, ma può fiorire se protetto da un ombrello di politiche pubbliche dedicate a spezzare le concentrazioni di potere economico.

L’impegno pubblico per sostenere e consolidare il matrimonio e la famiglia deve essere un impegno primario. Una posizione a livello di Gabinetto, che sia nel Governo o un equivalente del consigliere per la sicurezza nazionale, dovrebbe essere una priorità di una futura amministrazione che mira a sviluppare un conservatorismo del bene comune nel cuore di una “costituzione mista”. Le politiche che premiano il matrimonio e la formazione della famiglia dovrebbero essere messe al primo posto³⁶. Uno “zar della famiglia” dovrebbe guardare non solo alle proposte e agli esempi promettenti negli Stati Uniti, ma anche adattare sforzi analoghi all’estero, come quelli intrapresi dal Ministero della Famiglia ungherese. Questo ministero ha perseguito una serie di politiche creative, sotto la denominazione di “Piano d’azione per la protezione della

famiglia”, che cercano di aumentare la formazione delle famiglie e i tassi di natalità in Ungheria, tra cui politiche di congedo retribuito per i genitori e i nonni, incentivi finanziari per le famiglie che producono tre o più figli – tra cui un generoso sussidio per le famiglie con più figli – e persino l’esenzione da tutte le future imposte sul reddito per le madri lavoratrici con quattro o più figli³⁷. Oltre il 6% del PIL ungherese è ora destinato a politiche di sostegno alla formazione delle famiglie, oltre a sforzi più ampi per sostenere una cultura ungherese distinta. Sebbene l’Ungheria sia prevedibilmente oggetto di condanna da parte delle élite progressiste occidentali, ha tracciato un percorso distinto da quello delle democrazie liberali progressiste, il cui futuro sembra più probabile che sia quello di guerre civili fredde interne al movimento verso una vera e propria “costituzione mista”.

Soprattutto, l’aristopopulismo avanzerà nelle nazioni occidentali attraverso il riconoscimento e il rinnovamento delle radici cristiane della nostra civiltà. L’emaciato liberalismo che contraddistingue l’élite odierna – che valorizza la libertà deresponsabilizzata dell’individuo e il presunto merito di vite economicamente di successo – ha portato al governo di una classe oligarchica profondamente corrotta. L’eredità del cristianesimo richiedeva il servizio e il sacrificio da parte di chi era avvantaggiato a favore dei poveri e dei dimenticati; inoltre, riteneva che tali azioni fossero i più veri atti di nobiltà e generosità. Il riconoscimento pubblico e la celebrazione di queste radici cristiane sono essenziali per la creazione di un’etica di autentico servizio da parte delle élite a favore di coloro che non condividono i loro vantaggi. I progressisti di destra e di sinistra si combinano efficacemente per minare la presenza in declino di questo ethos cristiano che, secondo autori come Lind, un tempo guidava un ordine economico e sociale più solidale già negli anni Cinquanta. La “democrazia cristiana” era ritenuta da molti intellettuali e figure politiche di

spicco del secondo dopoguerra il necessario correttivo alle crudeli ideologie di destra e di sinistra che dominavano il mondo in quel periodo. Questa speranza è stata in gran parte abbandonata, sia in Europa che negli Stati Uniti, messa da parte dall'ideologia del liberalismo e dalla sua devozione alla disuguaglianza economica e al libertinaggio sociale. La rinascita di un impegno deciso e strenuo per ripristinare l'etica e il tipo di politiche un tempo perseguite dai cristiano-democratici è fondamentale per raggiungere i "fini aristotelici".

Recentemente, alcuni pensatori hanno indicato la direzione di tale rinascita, chiedendo la rivitalizzazione di una cultura cristiana pubblica. Il giornalista Sohrab Ahmari, il teologo C. C. Pecknold e il teorico politico Gladden Pappin hanno sostenuto che solo una cultura cristiana può ricaricare il potenziale dell'Occidente per la legge e la cultura che sono alla base del benessere della gente comune, altrimenti annegata nella marea travolgente del "progresso" liberale. In un saggio pubblicato sulla rivista *The American Conservative*, hanno scritto:

Le nazioni cristiane si prendono cura dei malati e dei poveri, preservano la vita dal concepimento fino alla morte naturale, incarnano la loro fede nelle festività e celebrazioni e ispirano la vita pubblica con la speranza nell'eternità. Per questo motivo, il cristianesimo tradizionale è destinato a riacquistare importanza quando e dove il liberalismo vacilla. Questo cristianesimo rimane latente ma palpabile, una struttura vestigiale la cui importanza non può essere trascurata... Come i tranquilli santuari di campagna ancora visitati dai fedeli, queste pratiche vestigiali potrebbero tornare a essere parti funzionali della politica cristiana³⁸.

Una politica di questo tipo, infusa nell'eredità cristiana dell'Occidente, combinerà le richieste religiose della classe operaia in merito a giorni di riposo, festività (parola che significa "giorni santi") che permettano alle famiglie di

riunirsi, libere dalle distrazioni e dalle richieste del commercio, opportunità pubbliche per preghiere di speranza, conforto e lutto; il sostegno pubblico alle scuole e agli enti di beneficenza che si occupano dei giovani, dei malati e dei fragili non per lucro, ma ispirati dalla carità cristiana; e la rivitalizzazione dei nostri spazi pubblici per riflettere la convinzione più profonda che siamo chiamati a erigere imitazioni della bellezza che ci attende in un altro Regno.

Queste e altre proposte politiche di ampio respiro sono senza dubbio soggette alle molteplici critiche di conseguenze non intenzionali, ma sposterebbero priorità fondamentali e accordi corrotti. Molte, alcune o poche potrebbero alla fine rivelarsi fattibili e in grado di far progredire gli obiettivi di formazione di una nuova élite, mentre altre, che devono ancora essere raccomandate, potrebbero rivelarsi un successo sfrenato nell'obiettivo di promuovere un conservatorismo del bene comune. La cosa più importante è che le politiche in questo spirito siano sviluppate, incoraggiate e perseguite nel tentativo di promuovere un diverso tipo di élite, allineata con i requisiti e i bisogni delle classi lavoratrici. I leader politici che cercano di usare il potere dello Stato per promuovere un diverso tipo di élite dovrebbero smettere di pensare all'interno dei solchi logori dell'ideologia liberale, che generalmente si accontenta della finzione che tutti i cittadini possano alla fine diventare membri della classe dei laptop, abbandonando ogni parvenza di eredità culturale. Al contrario, gli sforzi creativi e sperimentali per promuovere una nuova élite, distinta e genuinamente nobile, dovrebbero essere l'obiettivo principale di una forma politica che succeda al progressivismo decadente di un liberalismo in esaurimento.

Il compito di un movimento politico rinnovato che cerca di riparare e superare la divisione della nostra nazione e del mondo dovrebbe rappresentare una minaccia reale per i continui vantaggi dell'attuale élite. Ma l'obiettivo più

profondo non dovrebbe essere la sua distruzione, perché, come sappiamo dalla storia, coloro che sostituiscono le élite diventano semplicemente le nuove élite, e spesso sono più duri e brutali. Piuttosto, utilizzando mezzi machiavellici per fini aristotelici, si dovrebbero intraprendere sforzi mirati a forme autentiche di “mescolamento”, con l’obiettivo che le élite di oggi – in mancanza di una parola migliore, gli oligarchi – diventino (di nuovo, in mancanza di una parola migliore), o siano sostituite da veri aristocratici. Questi “aristocratici” sono lodati non nell’accezione contemporanea e negativa di una parola che descrive una persona che possiede una posizione superiore e che non si è guadagnata o meritata quello stato, ma nel senso classico: una persona di virtù, di eccellenza e, soprattutto, che considera quello status come una sorta di dono e di obbligo da mettere al servizio di coloro che hanno meno vantaggi e potere – in altre parole, il bene comune. Oggi, con l’élite che adotta la bandiera della “democrazia” e dell’egualitarismo come copertura per l’ulteriore avanzamento del proprio status, è lecito concludere che una nobilitazione della nostra élite non avverrà grazie alla buona volontà, ma piuttosto attraverso la forza di una minaccia da parte del popolo. Nei giorni a venire, si potrebbe sperare che, attraverso una sorta di assuefazione aristotelica alla virtù, possa sorgere un’autentica *aristoi*, ironicamente grazie agli sforzi di un popolo eccitato, forte ed esigente. A loro volta, tali *aristoi* dovrebbero lavorare per migliorare la vita, le prospettive e il destino del popolo, coltivando a loro volta il tipo di persone che a loro volta assumono le qualità di *aristoi* autentici. Attraverso una sorta di autentica commistione tra le eccellenze possibili a una aristocrazia e le speranze dignitose di un popolo fondato e di buon senso che esige di meglio da coloro che godono di vantaggi, potremmo assistere a una sorta di cambiamento di regime: la fioritura di una costituzione mista, una sorta di “aristopopulismo” che potrebbe meritare il nome di Repubblica.

CAPITOLO 7

VERSO L'INTEGRAZIONE

Se i “mezzi machiavellici” possono essere necessari per interrompere il monopolio delle qualifiche, la promozione dell’anti-cultura e la separazione geografica della classe dirigente da coloro che sono rimasti indietro, l’obiettivo fondamentale deve essere il “fine aristotelico”. Come immaginava Aristotele, lo scopo di un “regime misto” non sono i “pesi e contrappesi” tra le classi, ma la loro fusione finale in un regime completamente diverso, quello che lui chiamava “*polity*” o, semplicemente, “*constitution*”. Più che “mescolare per *bilanciare*”, ciò che è necessario in ultima analisi è “mescolare per *fondere*”. Affinché ciò avvenga, un regime che subentra deve rinunciare al valore centrale del liberalismo, la *separazione*, e cercare invece una forma di *integrazione* più profonda, fondamentale e pervasiva.

L’ideale di “integrazione” è stato variamente definito nel corso dei decenni, includendo le questioni razziali, economiche e la creazione di nuove identità transnazionali. Sebbene la parola sia ormai ben usata, una nuova situazione richiede un nuovo modo di pensare alle possibilità politiche dell’“integrazione”. Per superare la disintegrazione che è così centrale nel liberalismo, è necessaria una forma pervasiva di integrazione post-liberale.

L’integrazione necessaria è meno specifica rispetto alle forme precedenti (come le aspirazioni all’integrazione economica o razziale) e mira invece al superamento della disintegrazione della maggior parte delle forme di relazionalità, che è uno dei principali obiettivi e realizzazioni dell’ordine liberale. Dal punto di vista mondano – la disintegrazione del modo in cui viviamo, trascorrendo le nostre vite in sfere completamente separate del commercio, della scuola, della vita domestica e della religione; al punto di vista

politico – il tentativo di reintegrare gli obiettivi e i fini della classe dirigente con la gente comune; al punto di vista ontologico – il superamento dei ristretti ideali di progresso che animano gli esseri umani a favore dell’obiettivo condiviso della prosperità – l’alternativa all’ordine liberale si basa molto meno su accordi politici sistemici e più su un modo diverso di intendere la creatura umana in relazione agli altri esseri umani e al mondo e al cosmo. Gli ideali e i fini dell’integrazione devono affrontare e sconfiggere la disintegrazione liberale.

Il problema della disintegrazione

Il filosofo politico francese Pierre Manent ha sottolineato che il tratto più “distintivo” della democrazia liberale è la sua “organizzazione delle separazioni”¹. Egli ritiene che il successo e i pericoli della democrazia liberale derivino dalla sua tendenza a generare un numero crescente di “separazioni” in ogni ambito della vita. Tra le separazioni che elenca come più distintive e pervasive ci sono queste sei:

- 1. Separazione delle professioni o divisione del lavoro.*
- 2. Separazione dei poteri*
- 3. Separazione tra Stato e Chiesa*
- 4. Separazione della società civile dallo Stato*
- 5. Separazione tra rappresentato e rappresentante*
- 6. Separazione tra fatti e valori, o scienza e vita²*

La “separazione” fondamentale della democrazia liberale è la “divisione del lavoro”, notoriamente descritta da Adam Smith come la suddivisione del lavoro in attività sempre più specifiche e differenziate. Questa “separazione” dà luogo a una maggiore produttività, poiché ogni lavoratore è responsabile di una parte distinta della produzione, anche se limita la conoscenza di ciascun lavoratore

sulla natura completa del prodotto e riduce le interazioni tra i lavoratori. Sebbene il suo impatto nella sfera economica sia celebre e ben noto, Manent nota giustamente che questa forma di separazione è molto più estesa e coinvolge molti altri aspetti della vita oltre a quello economico.

Manent sostiene che queste e innumerevoli altre forme di separazione sono caratteristiche dell'ordine liberale: “Queste separazioni devono essere messe in atto e poi devono essere mantenute. Perché? Perché queste separazioni sono necessarie per la libertà. Anzi, definiscono la libertà come la intendono i moderni. La libertà moderna è fondata su un'organizzazione di separazioni”³. La principale separazione oggetto di questo libro è quella tra *l'ethos* della classe dirigente e coloro che sono governati. Questa separazione è stata richiesta e aggravata dal “progresso” che oggi ha portato il liberalismo a una perdita di legittimità agli occhi dei governati e a una crescente imposizione da parte della classe dirigente di politiche e fini liberali per far avanzare i propri vantaggi e rendere al tempo stesso trattabili i governati. La sua soluzione non risiede semplicemente nell'imposizione politica di “mezzi machiavellici” finalizzati alla “mescolanza”, ma nel superamento delle basi stesse dell’“organizzazione delle separazioni” per arrivare a una più pervasiva “organizzazione dell'integrazione”. Nelle pagine che seguono, mi occuperò di come la potenziale “integrazione” che combatte “l'organizzazione delle separazioni” inizierebbe a portarci verso un'epoca “post liberale”. In particolare, delineerò le aspirazioni all’“integrazione” in diversi ambiti critici che attualmente riflettono la “disintegrazione” della società:

1. *Superare la “meritocrazia”*
2. *Combattere il razzismo*
3. *Andare oltre il progresso*

4. *Localizzare la nazione*

5. *Integrare la religione*

Superare la meritocrazia

Forse la “separazione” più fondamentale che definisce il liberalismo è la distinzione tra vincitori e vinti o, per riprendere le parole di Locke, tra “industriosi e razionali” e “litigiosi e polemici”. L’ordine economico e sociale liberale si basa sulla selezione di coloro che prosperano sotto la sua anticultura senza limiti da coloro che non hanno le competenze economiche necessarie o che rifiutano di essere coinvolti nella “corsa al vertice”, o entrambi. Diversi autori recenti hanno esplorato le patologie politiche, sociali ed economiche che hanno accompagnato il divario sempre più netto tra coloro che vincono e coloro che perdono le lotterie meritocratiche, notando in particolare che la tumultuosità e l’instabilità politica degli ultimi anni nascono come conseguenza diretta del crescente dominio dei meritocrati come classe dirigente. Nel suo importante libro *La tirannia del merito*, il teorico politico di Harvard Michael Sandel ha diagnosticato alcune delle fonti più profonde del malcontento politico odierno che derivano dalla “miscela tossica di arroganza e risentimento”, conseguenze inevitabili che derivano dalla convinzione pervasiva di “creare sé stessi”⁴.

Nell’ambito della meritocrazia, si diffonde la convinzione che il proprio status e la propria posizione siano stati interamente guadagnati e meritati, il che porta all’interiorizzazione dell’autocompiacimento dei vincitori per i loro successi e al corrispondente disprezzo nei confronti degli sfortunati, mentre coloro che non riescono a raggiungere i traguardi prefissati sono propensi a biasimare sé stessi e a sviluppare profondi serbatoi di risentimento nei confronti dei vincitori. La divisione tra vincitori e vinti della società viene

vista come razionale e giustificata. Larry Summers – consigliere economico di Barack Obama ed ex presidente dell’Università di Harvard – ha espresso l’inevitabile disuguaglianza di una meritocrazia come una misura accurata, anche se un po’ deplorabile, del valore personale giustificabile: “Una delle sfide della nostra società è che la verità è un po’ uno squilibratore. Una delle ragioni per cui la disuguaglianza è probabilmente aumentata nella nostra società è che le persone vengono trattate più vicino al modo in cui dovrebbero essere trattate”⁵.

Sandel conclude il suo studio suggerendo che un modo per rimediare soprattutto all’etica autocelebrativa che deriva direttamente dai risultati meritocratici sarebbe quello di introdurre un elemento di casualità e fortuna nel mix, in particolare una “lotteria dei qualificati”. In questo modo, l’ammissione alle “macchine di selezione” di alto livello della meritocrazia – Harvard, Yale, Princeton, ecc. – sarebbe il risultato sia della selettività che della casualità. Una volta accertata la qualificazione dei candidati, ogni ulteriore selezione sarebbe il risultato di una lotteria puramente casuale. Il risultato principale, sostiene Sandel, sarebbe quello di “sgonfiare l’arroganza meritocratica, rendendo chiaro ciò che è vero in ogni caso, cioè che chi arriva in cima non ce la fa da solo, ma deve la sua fortuna a circostanze familiari e a doti native che sono moralmente affini alla fortuna del sorteggio”⁶.

Tuttavia, con questa disposizione meritocratica leggermente modificata, è più probabile che i vincitori continuino ad avere ampi motivi per congratularsi con sé stessi. L’introduzione di forme più evidenti di casualità sarebbe minimamente influente come le attuali forme di fortuna; invece, ciò che continuerebbe a esercitare la maggiore influenza nelle menti sia dei “vincitori” sia dei “perdenti” è il fatto che coloro che salgono in cima sono tra “i

qualificati”. L’“organizzazione delle separazioni” rimarrebbe intatta e, in questo regime, la tendenza all’autocompiacimento (e all’autocolpevolizzazione) continuerebbe a dominare. Sandel, come molti di coloro che comandano le vette meritocratiche, accetta la legittimità fondamentale di una più profonda “organizzazione delle separazioni”.

Il liberalismo cerca tipicamente di mantenere intatta la separazione tra “merito” e uguaglianza. I liberali classici sottolineano la necessità del merito, pur facendo pressione per una vera uguaglianza di opportunità. I liberali progressisti, come John Rawls, cercano di colmare il divario economico tra vincitori e vinti, pur mantenendo intatto il sistema del merito. Tutte queste proposte sono forme di “disintegrazione”: tenere separato ciò che invece deve essere unito.

Il sistema “meritocratico” istituito dal liberalismo è particolarmente suscettibile alle divisioni politiche che nascono dall’“organizzazione delle separazioni”. Lo scopo dell’ordine politico è quello di separare il grano dalla paglia – l’“aristocrazia naturale” di Jefferson – incoraggiando coloro che hanno capacità pregiate a perseguire il proprio successo e affidandosi ai meccanismi impersonali del mercato o dello Stato per concedere alcuni benefici secondari a coloro che non hanno la stessa fortuna. La battaglia tra le élite dell’ordine liberale si combatte su quale meccanismo spersonalizzato sia il mezzo migliore per beneficiare gli sfortunati, mentre chi ha successo è liberato da qualsiasi obbligo effettivo nei confronti dei propri concittadini. Il liberalismo “classico” e quello “progressista” sono due facce della stessa medaglia e, alla fine, coloro che sono mal serviti da entrambi i meccanismi spersonalizzati si rivolteranno contro i fautori della falsa divisione. Questa è una delle caratteristiche principali del tumulto politico contemporaneo: una reazione contro entrambe

le forme di meritocrazia.

La conclusione di alcuni è che la tradizione americana è stata fondata esplicitamente per rifiutare qualsiasi nozione di solidarietà: siamo stati concepiti come una nazione di individui che si creano da soli e che lottano. Sandel, tra gli altri, osserva che l'etica più individualista e basata sui risultati della meritocrazia americana contribuisce in misura significativa alla relativa debolezza del welfare sociale americano e della rete di sicurezza economica. Sebbene il senso di solidarietà abbia avuto un andamento altalenante nel corso della storia americana, si potrebbe sostenere che l'etica più profonda dell'America sia nata dalla convinzione lockiana dell'autocostruzione individuale e del conseguente status e posizione guadagnati dagli individui nella società e nell'ordine economico americani. Alla base, la convinzione della legittimità delle ricompense derivanti dall'impegno individuale costituisce una delle caratteristiche principali del "sogno americano".

Al contrario, l'integrazione post-liberale assumerebbe la seguente forma: la disuguaglianza basata sulle differenze di talento, interesse e risultati non è un indicatore del "merito" individuale, ma, piuttosto, un segno della nostra solidarietà più profonda, una finestra sul nostro bisogno e sulla nostra insufficienza reciproci. La disuguaglianza è una finestra sulla nostra equità più profonda, che non richiede l'appiattimento delle nostre differenze, ma il riconoscimento dei nostri obblighi reciproci.

Un modo per esemplificare la differenza è sottolineare come le due visioni del mondo differiscano per quanto riguarda il rapporto tra differenza e comunanza. Il liberalismo classico vede l'unità in un rapporto secondario rispetto alle nostre differenze: come affermato nella Dichiarazione di Indipendenza, per garantire i nostri diritti individuali, stabiliamo qualcosa di

comune – la nostra nazione. Così, ciò che è comune (la nazione) è al servizio delle nostre differenze (i nostri diritti). Ciò che abbiamo in comune sostiene, e addirittura accelera, un sistema di disuguaglianza sempre più pervasivo.

Per contro, esiste una concezione dell'ordine americano che è precedente a questo concetto e che ha esercitato un'influenza contraria. Secondo questa concezione alternativa, le nostre differenze “servono” (o ci indirizzano) verso la nostra comunanza. Ciò che appare privato, individuale e “mio” è in realtà inteso come più fondamentalmente nel dominio del pubblico, del comune e del “nostro”.

Nonostante gli sforzi incessanti dei “liberali di destra” per definire l'America esclusivamente in termini lockiani e individualistici, quest'ultima concezione di come comprendere le nostre differenze si è articolata soprattutto attraverso la tradizione cristiana che è stata portata su queste coste dai coloni europei e che ha coesistito con il liberalismo, temperandolo, fino alla storia americana recente. Affrontando la stessa sfida di come conciliare la differenza con la comunanza, il cristianesimo ha affrontato la sfida attraverso una prospettiva opposta a quella del liberale: il cristiano è chiamato a comprendere le differenze naturali alla luce di un'unità più profonda. Questo è l'appello insistente di San Paolo ai Corinzi 12-13, un appello ai cristiani litigiosi di Corinto affinché comprendano che i loro doni sono stati elargiti non per la gloria di una persona o di una classe particolare di persone, ma per il beneficio e la fioritura del corpo del popolo nel suo insieme.

Il corpo, infatti, non è composto da un solo elemento, ma da molti. Se il piede dicesse: “Poiché non sono una mano, non appartengo al corpo”, ciò non lo renderebbe meno parte del corpo. E se l'orecchio dicesse: “Poiché non sono un occhio, non appartengo al corpo”, ciò non lo renderebbe meno parte del corpo... Ma così com'è,

Dio ha disposto gli organi del corpo, ciascuno di essi, come ha scelto... Così com'è, ci sono molte parti, ma un solo corpo. L'occhio non può dire alla mano: "Non ho bisogno di te", né la testa ai piedi: "Non ho bisogno di te". Al contrario, le parti del corpo che sembrano più deboli sono indispensabili⁷.

Consapevole di come la diversità dei doni stesse dividendo la comunità di Corinto – come tende a dividere tutte le comunità umane che non hanno un forte *ethos* di solidarietà – Paolo cercava di richiamare alla mente una comprensione integrata di come i diversi doni venissero elargiti non per la gloria individuale o il beneficio di un particolare individuo, ma invece per il beneficio dell'intera comunità. "Affinché non ci sia discordia nel corpo, ma le membra abbiano la stessa cura gli uni per gli altri. Se una parte soffre, tutti soffrono insieme; se un componente è lodato, tutti gioiscono insieme"⁸.

L'America è stata colonizzata secondo questa tradizione prima di diventare America. Il puritano John Winthrop fece eco a questo insegnamento nel suo sermone, spesso citato ma raramente letto, a bordo della nave Arbella: "Un modello di carità cristiana". Da questo sermone è stata tratta la frase ispiratrice "saremo come una città su una collina", una frase che è stata invocata da innumerevoli personaggi politici, anche se quasi sempre per fini completamente opposti a quelli intesi da Winthrop. È stato Ronald Reagan a invocare spesso e con riverenza questa frase, ma senza trasmettere o forse nemmeno conoscere il suo contesto originale: la nuova colonia dovrebbe essere un modello di "carità" basato sulla condivisione di obblighi, doveri e cure verso tutti i membri della comunità.

Winthrop iniziò il suo discorso con l'osservazione che in tutti i tempi e luoghi le persone sono nate o sono state collocate in posizioni basse e alte. Questa differenziazione pervasiva e persino permanente, tuttavia, non è stata

permessa e ordinata allo scopo di degradare i primi e glorificare i secondi – come la “meritocrazia” incoraggia a credere i suoi vincitori – ma per la maggiore gloria di Dio, espressa in particolare attraverso la comprensione predominante del fatto che i talenti sono doni elargiti agli individui affinché possano a loro volta essere contributi a beneficio dell’intera comunità. Piuttosto che individui frammentati che si considerano proprietari dei propri talenti e delle loro ricompense, siamo tutti amministratori di doni destinati al beneficio dei nostri simili. Winthrop ha sottolineato che il “fatto della differenza” deve essere compreso per rivelare un’unità più profonda.

Riecheggiando i passi di Paolo ai Corinzi (così come “il consiglio di Michea” dell’Antico Testamento), Winthrop delinea un’immagine di comunità in cui le varie forme di diversità sono offerte come doni comuni per raggiungere una maggiore unità:

Dobbiamo essere uniti in quest’opera come un solo uomo. Dobbiamo intrattenere l’uno con l’altro un affetto fraterno; dobbiamo essere disposti a privarci del nostro superfluo per sopperire alle necessità altrui; dobbiamo mantenere un commercio familiare in tutta mitezza, dolcezza, pazienza e liberalità. Dobbiamo rallegrarci l’uno dell’altro, fare nostre le condizioni degli altri, gioire insieme, piangere insieme, faticare e soffrire insieme: avendo sempre davanti agli occhi il nostro incarico e la nostra comunità nella missione, la nostra comunità come membri dello stesso corpo⁹.

Per Winthrop – in profondo contrasto con la successiva condanna di Reagan della dimensione solidaristica del governo e con la sua elevazione della libertà individuale – l’ordine politico era debitamente costituito come un necessario precettore dello spirito pubblico, in particolare con l’attenzione a frenare le tentazioni degli alti, dei potenti e dei ricchi di beneficiare ingiustamente ed egoisticamente dei loro doni. In una “debita forma di governo”, affermava, “la

cura del pubblico deve prevalere su tutti gli aspetti privati ai quali non solo la coscienza, ma anche la semplice politica civile ci vincola; perché è una vera regola che le proprietà individuali non possono convivere con la rovina del pubblico”¹⁰. Se lo spirito pubblico andava giustamente incoraggiato nella sfera privata, familiare e civile, esso richiedeva anche la forza della legge, in particolare per frenare le tentazioni egoistiche dei forti e indirizzarle al sostegno dei deboli nelle loro comunità. La legge diretta a promuovere la solidarietà rafforzava così la maggiore maestà e priorità del pubblico sul privato. Se la nuova colonia avesse avuto successo in questo sforzo, la “città sulla collina” avrebbe meritato lo sguardo ammirato del mondo. Questa era dunque l’ambizione originaria dell’eccezionalismo aspirazionale dei primi coloni europei, prima ancora che esistesse l’America.

Questo ethos ha coesistito e spesso combattuto contro il privatismo e la disintegrazione del liberalismo, ma negli ultimi anni ha perso soprattutto terreno nei confronti di queste forze. Tuttavia, questa comprensione non liberale della responsabilità pubblica che deriva dalle nostre differenze non è solo una tradizione americana, ma è arrivata qui prima della fondazione di una nazione liberale e ha le sue radici più profonde nell’eredità premoderna che ha origine nelle sorgenti cristiane.

Questa tradizione non liberale di spirito pubblico e responsabilità comunitaria fu notata e persino lodata da Tocqueville come fonte dell’impegno civico attivo e dell’uguaglianza sociale che si manifesta nello “spirito del comune” o “spirito della cittadina” negli Stati del New England che visitò. I cittadini del New England, scrisse, sono abituati all’autogoverno attraverso una partecipazione reciproca e continua alla vita pubblica che coltiva “il gusto per l’ordine”, “l’armonia dei poteri”, “le forme senza le quali la libertà procede

unicamente attraverso le rivoluzioni” e “la natura dei suoi doveri così come l’estensione dei suoi diritti”¹¹. Più che un luogo utilitaristico in cui perseguire la politica, il costante richiamo ai reciproci obblighi pubblici di forti e deboli costituiva una forma di educazione permanente: “Le istituzioni di una Township, o cittadina, stanno alla libertà come le scuole elementari stanno alla scienza; la mettono a portata di mano del popolo, gli fanno assaporare il suo pacifico impiego e lo abitano a farne uso”¹². Mentre era a bordo dell’Arbella, Winthrop riconobbe la permanenza di classi distinte; tuttavia, ciò che colpì Tocqueville della vita nelle cittadine del New England fu un’esperienza pervasiva di uguaglianza: “Nel New England, la divisione dei ranghi non esiste nemmeno in teoria; non c’è, quindi, nessuna parte del paese che sia tentata di opprimere l’altra”¹³.

Il modello di vita civica della township è stato stabilito dall’accettazione pervasiva di quella che Tocqueville descrive prima come una “bellissima definizione di libertà”, articolata da uno dei fondatori puritani del New England. In contrasto con quella che i puritani ritenevano una versione “corrotta” della libertà, secondo la quale le persone dovevano fare ciò che “elencavano” (“desideravano”), la fonte puritana di Tocqueville offriva invece una “bellissima definizione di libertà”: “C’è una libertà civile, morale, federale, che è il fine e l’oggetto proprio dell’autorità; è una libertà per ciò che è giusto e buono; per questa libertà voi dovete battervi a costo della vostra stessa vita”¹⁴. La fonte di questa “bellissima definizione di libertà”? John Winthrop.

Questa concezione più antica e fondante della libertà, che deriva dai doveri condivisi e dalla chiamata a contribuire con vari doni alla propria comunità, rimane nel nostro DNA collettivo. Mentre i liberali sostengono incessantemente che l’essenza dell’America è una concezione della libertà che

implica la libertà degli individui di “fare ciò che vogliono” – sia in campo economico che sociale – Tocqueville ha notato che qualsiasi prospettiva di fioritura della democrazia in America poggiava su una concezione premoderna della libertà, che precedeva l’arrivo della sua forma liberale corrotta non solo storicamente, ma persino arrivando per prima sulle coste dell’America. Non c’è correttivo americano più profondo alla forma di libertà in via di disintegrazione che esacerba le nostre divisioni che la concezione precedente della libertà, che vincolava i forti ai deboli e incoraggiava ogni cittadino a comprendere i propri doni alla luce del nostro bene pubblico.

Oggi, un rinnovamento di questa “bellissima definizione” comporterebbe l’integrazione di un ethos operaio di solidarietà sociale, famiglia, comunità, chiesa e nazione, con le virtù di sostegno richieste a coloro che sono stati benedetti dal privilegio. Piuttosto che vincitori e vinti nella meritocrazia, una ricerca più generalizzata del benessere può essere resa ampiamente disponibile a un popolo, indipendentemente dalla sua posizione nella vita. Ciò richiede doveri e responsabilità speciali da parte delle élite – coloro che devono “privarsi delle loro superfluità” – e la cui principale ricerca deve diventare non l’autocostruzione e la realizzazione individuale, ma il sostegno a un ordine sociale, economico e politico che sostenga la prosperità di tutti.

La lotta al razzismo

Durante la pandemia del 2020, l’America ha riesaminato la sua eredità di disuguaglianza razziale in modo straziante e necessario. Le emozioni sono state altissime in un contesto di malattie, morti, serrate, crisi economica, violenza politica e profonda divisione partitica. Le prospettive di raggiungere una sufficiente solidarietà e buona disposizione a livello nazionale sul problema del razzismo, che è sempre più pressante, sembrano tuttavia infauste in questo

momento storico. Ma ancora più impegnativo è il fatto che la questione del razzismo è rimasta intrappolata nel paradigma dominante delle “separazioni”, seguendo la stessa logica delle forze di disgregazione sociale nell’economia, nell’istruzione, nella vita sociale e nella vita familiare.

Ironia della sorte, un approccio alla disuguaglianza razziale che è stato a lungo predominante è stato etichettato come “integrazione”. Una delle sue articolazioni più stimolanti si trova in un passaggio spesso citato del discorso “*I Have a Dream*” di Martin Luther King, pronunciato il 28 agosto 1963 dai gradini del Lincoln Memorial. King dichiarò eloquentemente: “Ho un sogno: che i miei quattro figli vivano un giorno in una nazione in cui non saranno giudicati per il colore della loro pelle, ma per il contenuto del loro carattere”. In questo sogno di “integrazione”, le differenze di razza si dissolvono e rimangono solo le distinzioni naturali del merito, “il contenuto del carattere”. King collegò questo appello alle frasi della Dichiarazione di Indipendenza e, per estensione, alle sue radici nella filosofia lockiana. Ancora oggi, l’evocazione di King di una società meritocratica senza colore rimane una potente attrazione per i liberali classici e viene invocata non solo in nome delle pari opportunità per i cittadini di colore, ma anche da gruppi che oggi subiscono un’ingiusta esclusione dal libero accesso alla meritocrazia, come gli ispanici e gli asiatici americani.

Se questo era un obiettivo, un profondo disaccordo politico sui mezzi è persistito fino ad oggi. Mentre i liberali classici hanno tipicamente sostenuto che i criteri meritocratici dovrebbero essere applicati in modo del tutto indipendente dalla razza, i liberali progressisti hanno insistito sul fatto che un approccio al colore della pelle all’inclusione presuppone ingiustamente un punto di partenza relativamente comparabile nella corsa della vita. A causa delle ingiustizie storiche che hanno penalizzato collettivamente gli

afroamericani – eredità della schiavitù, di Jim Crow e di forme continue di razzismo esplicito e implicito – è necessario raggiungere un certo grado di equiparazione attraverso ammissioni preferenziali, assunzioni e altre forme di azione affermativa. Implicitamente, il fine rimane lo stesso: un mondo in cui alla fine ci sarà un'approssimativa uguaglianza di opportunità per tutte le razze, in cui i criteri meritocratici potranno essere applicati in modo del tutto indifferente. Questa era la speranza dichiarata, ad esempio, dalla giudice Sandra Day O'Connor, che sosteneva alcune forme di ammissione preferenziale per i gruppi storicamente svantaggiati, ma solo come misura temporanea che, sperava, non sarebbe stata più necessaria con il passare del tempo. Nella sua opinione di maggioranza in *Grutter v. Bollinger* (2003), ha scritto che “le politiche di ammissione basate sulla razza devono essere limitate nel tempo”, prevedendo che “tra venticinque anni, l'uso delle preferenze razziali non sarà più necessario per promuovere l'interesse approvato oggi”¹⁵.

Eppure, questa aspirazione all'“integrazione” cerca di includere in modo universale e paritario l'“organizzazione delle separazioni” in un ordine sociale di *disintegrazione*. La presunzione dominante è che l'inclusione in America si ottenga soprattutto attraverso un vaglio sempre più accurato dei talenti e di coloro che sono al di sotto della media, e che i benefici del progresso dei vincitori meritocratici vadano indirettamente a vantaggio di coloro che sono al di fuori del cerchio magico. Al posto della separazione per razza, l'obiettivo implicito era l'inclusione razziale universale che si sarebbe ottenuta separando gli individui per talento e risultati.

Recentemente, questo obiettivo è stato messo in discussione da una sinistra antiliberal, basata sugli argomenti della “teoria critica della razza”. Piuttosto che vedere il razzismo come un allontanamento temporaneo dagli obiettivi e

dalle norme liberali, la teoria critica della razza sostiene che la base stessa dell'ordine liberale occidentale è profondamente, pervasivamente e sistematicamente razzista. Le definizioni di “eccellenza”, “risultato” e “merito” sono ispirate ai presupposti dei discendenti bianchi degli europei, fondamentalmente concepiti per mantenere i non bianchi in una posizione di sudditanza. Le forme di “bianchezza” attuate si scoprono nel trattamento di tutti i non bianchi, delle donne e dei transgender, dei non eterosessuali e dei non cristiani. Secondo una teoria chiamata “intersezionalità”, tutti i popoli non bianchi, non maschi, non eterosessuali, non cristiani sono comparabilmente maltrattati e allineati nella loro resistenza all'oppressività della civiltà bianca europea dominante. Ad ogni occasione, i suoi sostenitori denunciano il “privilegio bianco”¹⁶.

Questa teoria propone una diversa forma di “separazione”: bianchi da neri, uomini da non uomini, non eterosessuali da eterosessuali, cristiani da non cristiani. L'affermazione implicita è che solo l'effettiva eliminazione della bianchezza – se non l'estirpazione totale, la sostituzione dei bianchi nelle posizioni e nelle istituzioni d'élite con quelli di identità “intersezionali” e, presumibilmente, con quelli di identità inaccettabile che approvano e applaudono l'antirazzismo (cioè i bianchi progressisti) – darà origine a una società veramente giusta. Queste teorie sono nate dapprima in diverse discipline “identitarie” nei campus universitari; studi sui neri, studi sulle donne, studi sui gay, ecc. Il presupposto sembra essere che l'unica vera strada per la riconciliazione umana passi attraverso l'effettiva eliminazione dell'unica classe di oppressori esistente: gli uomini bianchi, eterosessuali e cristiani (e chiunque simpatizzi con loro). Non è casuale che questa teoria riconosca influenze della teoria marxista, che, come il marxismo, identifica una classe di oppressori che deve essere rovesciata dalla rivolta di una classe di oppressi,

dopo la quale c'è un futuro utopico vagamente abbozzato in cui le vecchie divisioni sono state superate e si è raggiunta una solidarietà perfezionata.

Tale visione, tuttavia, è stata completamente pervasa dall'etica liberazionista del liberalismo progressista, in particolare da una visione di liberazione da tutte le norme tradizionaliste, dal rovesciamento della consuetudine come principale canale di tirannia e da un'etica pervasiva di liberazione sessuale. Con una minima modifica, questa nuova articolazione di un marxismo progressista identifica la grande barriera alla liberazione nel razzismo, piuttosto che nel semplice capitalismo (in effetti, il capitalismo è sempre più definito come una forma di razzismo). È una nuova iterazione di una visione rivoluzionaria che avvantaggia soprattutto le classi intellettuali e professionali. L'“intersezionalità” propone di equiparare l'esperienza degli afroamericani a quella di tutti i gruppi oppressi – donne, gay, transessuali, musulmani – che, insieme, rovesceranno la classe dominante e introdurranno una nuova alba nella storia umana.

Tuttavia, anche sotto l'ombrello dell'“intersezionalità”, questo futuro immaginato non sembra meno probabile di quello del suo precursore marxista. I vari gruppi all'interno dell'ovile dell'intersezionalità si contendono già la posizione di futuro dominio sui loro attuali alleati, discutendo su quale gruppo emarginato sia più oppresso.

Dato il probabile continuo posizionamento per lo status di vittima tra i gruppi identitari, sembra improbabile che si giunga a una conclusione facile e veloce su chi sia il più oppresso o specialmente oppresso, in particolare quando diminuiscono le posizioni di base disponibili per l'istituzione di identità approvate. Il probabile risultato di un'applicazione riuscita della “teoria critica della razza” non porterà solo all'emarginazione di qualsiasi identità ritenuta

intrinsecamente ingiusta, ma anche a un crescente sforzo per definire varie identità “intersezionali” come più o meno oppresse di altre. Un’intensificazione dell’“organizzazione delle separazioni” è inevitabile.

Raramente viene menzionato nei ristretti circoli accademici il fatto che questa teoria è sorta con notevole coincidenza con il peggioramento delle condizioni della classe operaia bianca americana e dei membri della classe operaia autoctona in tutto il mondo occidentale. All’incirca nell’arco di tempo esaminato da Charles Murray (1960-2000), quando, intorno agli anni Novanta, le fortune dei bianchi americani con buone credenziali hanno cominciato a divergere in modo significativo da quelle dei bianchi americani meno istruiti, le speranze e gli sforzi per l’“integrazione”, un tempo dominanti, hanno iniziato a perdere trazione per decenni, a favore di argomentazioni a favore del razzismo intrinseco e sistemico di tutti i bianchi. In altre parole, proprio quando le condizioni per la solidarietà della classe operaia attraverso le linee razziali sono diventate sempre più possibili, la classe dirigente ha cambiato la narrazione. Mentre il sistema di selezione meritocratica diventava politicamente più fragile, perdendo sostegno e legittimità soprattutto tra la classe operaia indipendentemente dalla razza, le istituzioni incaricate di mantenere l’“organizzazione delle separazioni” passarono da una narrazione di azione affermativa razziale ad accuse di razzismo sistemico, a prescindere dallo status economico e sociale di ciascuno. I neri ricchi e istruiti dovevano essere considerati oppressi quanto quelli della classe operaia nera, mentre quelli della classe operaia bianca in declino godevano di “privilegi”. Lo sforzo titanico per rendere questa la nuova narrazione dominante sulla razza in America (e, in misura crescente, in tutto il mondo occidentale) rifletteva un profondo interesse della classe dominante a mantenere la propria posizione dividendo la condizione comune della classe operaia tra una classe “privilegiata” e una

“oppressa”, tracciate secondo linee razziali. Michael Lind ha individuato in modo perspicace questa tendenza internazionale e, di conseguenza, la crescente attrattiva della “teoria critica della razza”:

Il modello della politica nelle odierne democrazie occidentali è meglio descritto come una lotta con tre parti: la classe superiore e due segmenti di una classe operaia divisa. Gli immigrati della classe operaia e alcuni membri di gruppi minoritari autoctoni, le cui condizioni personali stanno migliorando, competono con molti membri della classe operaia autoctona, per lo più ma non esclusivamente bianchi, che vedono minacciati dal basso e dall'alto il loro status economico, il loro potere politico e la loro dignità culturale. Gli unici vincitori sono un terzo gruppo: le élite di classe superiore, per lo più autoctone e per lo più bianche, che traggono vantaggio dalla divisione della classe operaia¹⁷.

Abbiamo quindi assistito a tre proposte dominanti per migliorare la condizione soprattutto degli afroamericani, che riflettono tutte un taglio progressista che mantiene intatte le attuali strutture elitarie dei moderni ordini liberali: 1. “Integrazione” attraverso l’inclusione nella meritocrazia (liberale classico); 2. ‘Integrazione’ attraverso l’inclusione nella meritocrazia mediante preferenze e azioni positive (liberale progressista); e 3. una proposta di sostituzione dell’attuale classe dirigente che, si scopre, in realtà rafforza la propria posizione adottando un progetto rivoluzionario che danneggia le prospettive di vita della classe operaia che pretende di difendere (marxista). Tutti questi approcci si propongono di mantenere intatta l’“organizzazione delle separazioni”, in particolare tenendo a bada gli sforzi dei “molti” per frenare gli impulsi tirannici dei “pochi”, anche se vengono bollati come inegalitari. Il risultato è già visibile come una guerra civile non così fredda.

Un approccio diverso cercherebbe l’“integrazione” prima attraverso un

riallineamento nel perseguimento degli interessi comuni di una classe operaia multirazziale e multietnica, una forma più conflittuale di “aristopopulismo” multirazziale che cerca di limitare il potere dell’élite mentre “mescola” le classi, e poi un’integrazione più profonda dell’etica nobilitante di entrambe le classi per promuovere un nuovo *ethos* di gestione e governo. Solo attraverso una più genuina aspirazione all’“integrazione”, che allinei le attività delle élite della società con le esigenze di prosperità dei cittadini comuni, è possibile superare l’aggravarsi del divario razziale negli Stati Uniti.

Le argomentazioni a favore dell’integrazione di un *ethos* della classe operaia con le virtù dominanti dell’élite vengono rapidamente accusate di razzismo e respinte. L’accusa di razzismo è particolarmente potente e, una volta lanciata, pone l’accusato in una posizione di permanente difesa. Il difensore della “cultura tradizionale” viene immediatamente accusato di voler preservare l’ordine che ha avvantaggiato una classe superiore bianca, una patina di conservatorismo culturale che nasconde un razzismo più profondo e pervasivo. Questa accusa è forte perché è stata spesso vera, in particolare invocata per difendere le pratiche di “Jim Crow”, pratiche legali e informali di razzismo che per troppo tempo hanno segnato la storia dell’America. Le affermazioni secondo cui la condizione del sottoproletariato è altrettanto evidente nel declino sociale di gran parte della classe operaia bianca, come risulta dalle statistiche raccolte da Charles Murray, sono plausibilmente caratterizzate come preoccupazione per gli oppressi solo quando si tratta di effetti sulla popolazione bianca, e ritenute suscettibili di portare a risposte a vantaggio dei soli bianchi americani. È probabilmente una delle grandi tragedie della tradizione americana non solo il fatto che la schiavitù e il razzismo abbiano segnato la sua storia, ma anche che la difesa delle istituzioni e delle pratiche tradizionali sia stata troppo spesso legata alla difesa dell’ingiustizia razziale.

Oggi, la forza stessa di quell'accusa si estende alle accuse di coloro che difendono istituzioni come la famiglia definita come uomo e donna, l'auspicabilità dei figli nati nel matrimonio coniugale, le credenze religiose bibliche ortodosse e contro coloro che cercano di limitare la dissolutezza sessuale, come la pornografia.

Tuttavia, le stesse argomentazioni addotte per migliorare e promuovere le condizioni della classe operaia rispetto alle élite di oggi si applicano altrettanto bene per rimediare ai peccati del razzismo e al declino della classe operaia bianca in generale. Una delle principali conseguenze della schiavitù degli africani è stata la distruzione generazionale delle stesse forme culturali di lunga data – la famiglia, le forme di solidarietà comunitaria, la religione – che oggi vengono decimate in modo meno diretto ma esteso tra le persone di ogni razza che vivono nella società liberale avanzata. La distruzione diretta del legame familiare dello schiavo – la separazione del tutto legale e brutale di marito e moglie, genitori e figli – continua ad avere un impatto sulla comunità afroamericana ancora oggi. Sebbene gli schiavi africani abbiano abbracciato il cristianesimo – anzi, abbiano sviluppato forme profonde e distinte di spiritualità evangelica, spesso incentrate sui temi dell'Antico Testamento della schiavitù, della liberazione e dell'emancipazione – queste pratiche culturali sono diminuite precipitosamente negli ultimi decenni, parallelamente al declino della religiosità di quasi tutte le altre razze e confessioni¹⁸.

Oggi, l'attenzione dei liberali si concentra sugli approcci politici ed economici alla giustizia equa, in particolare sulla vigilanza e sulla possibilità di risarcimenti. Non si può negare che l'equità della legge e la stabilità economica siano requisiti fondamentali per la giustizia razziale e sociale in senso lato. Ma oggi, in gran parte, non si dice e si dice sempre meno che anche se si potessero

eliminare le disuguaglianze legali e l'accesso disuguale alle opportunità economiche, tali approcci non sarebbero in grado di rimediare fondamentalmente agli svantaggi derivanti dalla devastazione multigenerazionale causata dal decadimento familiare e sociale. Una generazione fa era più comune e accettabile che i pensatori, sia di destra che di sinistra, sollevassero questioni culturali ed esplorassero i modi in cui l'ordine pubblico potesse sostenere i miglioramenti culturali nel tentativo di rimediare al razzismo persistente. In particolare, le difficoltà incontrate dalle famiglie nere erano un tema discusso da importanti liberali (di stampo più centrista) come Daniel Patrick Moynihan e da conservatori come Nathan Glazer¹⁹. Oggi queste argomentazioni sono condannate come insufficienti nel migliore dei casi, razziste nel peggiore.

Interventi più recenti in questo ambito sono stati offerti dall'allora senatore e candidato alla presidenza Barack Obama che, in particolare durante un discorso elettorale per la Festa del Papà nel 2008, ha incoraggiato i padri neri a essere presenti per i loro figli: "Troppi padri sono dispersi, troppi padri sono assenti, mancano in troppe vite e in troppe case... E le fondamenta delle nostre famiglie sono più deboli per questo"²⁰. È un tema che ha ripetuto più volte durante la sua presidenza, anche durante il discorso di consegna del diploma al Morehouse College della HBCU nel 2013. Ed è stato in occasione di questi e di altri discorsi simili che l'intelligenza liberale progressista ha criticato il presidente Obama forse più duramente che in qualsiasi altro momento della sua presidenza. Ta-Nehisi Coates è stato severo nel suo giudizio, accusando il Presidente Obama di essere "esclusivamente il rimprovero dell'America nera"²¹. Ancora più recentemente, i critici accademici hanno inserito le loro accuse a Obama in una contestazione generale delle norme tradizionali. In un

saggio del 2020, Gabby Yearwood del Dipartimento di Antropologia dell'Università di Pittsburgh ha criticato il discorso di Obama del 2008 in questi termini: "Privilegia eccessivamente la famiglia nucleare come standard, così come il privilegio eterosessuale secondo cui solo gli uomini sono padri e possono esserlo solo in un matrimonio riconosciuto dallo Stato"²². Mentre il presidente Obama si preparava a lasciare il suo incarico nel 2017, Mychal Denzel Smith ha dedicato una colonna del "Washington Post" per criticare questo aspetto della sua presidenza, osservando che il presidente aveva minimizzato, se non del tutto ignorato, il razzismo istituzionalizzato e sistemico²³. Un tema ricorrente in queste e altre critiche è che gli appelli alla responsabilità personale e comunitaria sono in gran parte vanificati dalla natura sistemica del razzismo, rendendo coloro che li esprimono effettivamente razzisti nel loro evitare di affrontare le fonti istituzionali della devastazione culturale. Chi le fa è un "rimproveratore", che incolpa le vittime.

Una narrativa distinta ha iniziato a dominare il discorso liberale mainstream sul flagello del razzismo. Da un lato, si insiste sul fatto che la fonte del razzismo contro gli afroamericani è sistemica e può essere eliminata solo con cambiamenti a livello di sistema, tra cui sforzi massicci per aumentare l'inclusione nelle istituzioni d'élite e spostare risorse ai discendenti degli schiavi sotto forma di risarcimenti. Tuttavia, la classe operaia bianca, sempre più ostile alla classe meritocratica che (tra l'altro) porta avanti questi punti di vista, viene accusata del personale fallimento morale del razzismo. Dovrebbero essere esclusi dall'esercizio di qualsiasi voce significativa nella vita pubblica americana, trattati come persone che hanno fallito nelle lotterie economiche e sociali che possono essere vinte da chi ci prova. Sono amareggiati e risentiti, e le loro risposte politiche sono guidate principalmente dal razzismo recidivo.

Sebbene le condizioni dei neri e dei bianchi della classe operaia si assomiglino sempre di più, in un caso – quello degli afroamericani – la causa è sistemica, una condizione su cui le vittime esercitano una scarsa capacità di azione; nell'altro – quello dei bianchi della classe operaia – la loro condizione è un fallimento morale (il razzismo) di cui le presunte vittime sono personalmente colpevoli.

Questa narrazione dominante sembra ben progettata con un unico obiettivo: rafforzare le strutture che separano i vincitori economici e sociali dai perdenti. Poiché le misere condizioni degli afroamericani sono sistemiche, il sistema può essere ampiamente regolato per promuovere iniziative di “diversità e inclusione”. Ma poiché la classe operaia bianca è irrimediabilmente razzista, i guasti delle condizioni sociali ed economiche possono essere in gran parte liquidati come fallimenti personali²⁴. In entrambi i casi, le élite liberali sono giustificate nell'ignorare o addirittura condannare qualsiasi sforzo per sostenere, rafforzare o creare nuove forme di condizioni sociali (e persino economiche) per la prosperità della gente comune della classe operaia di qualsiasi razza. Il fatto che le élite liberali di ogni nazione occidentale abbiano adottato slogan e argomenti dell'attivismo dei movimenti razziali suggerisce che la questione offre un potente mezzo per mantenere le strutture di classe esistenti, anche in luoghi in cui le dinamiche razziali storiche dell'America sono del tutto assenti (come le proteste di Black Lives Matter in tutta Europa durante l'estate del 2020).

Inoltre, utilizzando le accuse di razzismo e altri “-ismi” intersezionali per macchiare gli sforzi volti a sostenere le condizioni di prosperità sociale per le persone di qualsiasi razza e provenienza – chiedendo in particolare che lo Stato ponga rimedio all'ingiustizia razziale, ma disprezzando e ignorando la mobilità

verso il basso della classe operaia bianca – si ottiene un beneficio politico per l'élite di governo, dividendo la classe operaia razzialmente eterogenea sulla base della razza e mettendo in cortocircuito il discernimento delle somiglianze più profonde e delle fonti comuni dei loro problemi. Un risultato politico vantaggioso è la formazione di un'alleanza tra professionisti bianchi istruiti di classe superiore (in prevalenza) e una grande percentuale dell'elettorato afroamericano, spesso più tradizionale, religioso, socialmente conservatore e radicato. Anche se raramente riconosciuta dalla classe dirigente, la crescente somiglianza tra la situazione e le preoccupazioni delle classi lavoratrici bianche e nere è stata abbastanza evidente da essere messa in risalto in uno sketch del 2016 del Saturday Night Live intitolato "Black Jeopardy". Lo sketch ritraeva in modo comico le profonde somiglianze di classe tra gli afroamericani della classe operaia e un personaggio interpretato da un Tom Hanks spettinato che indossava un cappello da baseball rosso "MAGA" e parlava con uno strascico del Sud. I concorrenti iniziano la gara pensando di non avere nulla in comune, ma si rendono sempre più conto che le somiglianze derivanti dalla loro mobilità verso il basso e dal loro status di *lower class* sono più fondamentali delle differenze razziali.

Una volta riconosciuto che potrebbe esserci un interesse di classe nel perpetuare la divisione razziale, sorge una domanda da una prospettiva diversa: E se il deterioramento delle condizioni delle classi lavoratrici di tutte le etnie fosse sistemico in una forma diversa, cioè il risultato dell'"organizzazione delle separazioni" richiesta da un ordine liberale? E se le condizioni difficili per le classi lavoratrici – "i molti" – fossero direttamente la conseguenza di un liberalismo che distrugge sistematicamente le condizioni di benessere nella sfera sociale e culturale, contribuendo a sua volta alla distruzione della stabilità e dell'ordine nella sfera economica? La stessa natura sistemica

dell'indebolimento delle forme sociali che contribuiscono alla prosperità umana porta anche ad accuse demonizzanti nei confronti di forme di vita più "tradizionali", accuse che ora sono sempre più avvolte dal manto del "razzismo", anche se tali difese dovrebbero essere abbracciate da una classe operaia multietnica. Il liberalismo come "sistema" più pervasivo crea quindi un profondo incentivo ad attribuire interamente i profondi svantaggi economici e sociali subiti dagli afroamericani al "razzismo sistemico" piuttosto che al "liberalismo sistemico", escludendo così le considerazioni sull'interazione più profonda tra i costumi economici e sociali. Allo stesso tempo, il "liberalismo sistemico" attribuisce a sua volta alla classe operaia bianca il motivo di base e personale del razzismo che deriva dai suoi particolari costumi sociali, la cui eliminazione richiede un'attenzione sistemica. In entrambi i casi, le argomentazioni a favore del rafforzamento, del mantenimento e della promozione di solide pratiche culturali tradizionali all'interno di un ordine economico moralizzato, con l'obiettivo comune di coltivare la prosperità umana, non sono un punto di partenza né per i liberali classici né per quelli progressisti: i primi in nome della libertà economica, i secondi in nome della liberazione personale.

Nel discorso "I Have a Dream" di Martin Luther King sono state notate diverse frasi che rifuggivano dal "sogno" più liberale dell'uguale opportunità di diventare individualmente disuguali, e che invece facevano intenzionalmente appello a una forma di solidarietà più classica, cristiana e paolina.

Questa è la nostra speranza. Questa è la fede con cui torno al Sud. Con questa fede, saremo in grado di scavare dalla montagna della disperazione una pietra di speranza. Con questa fede saremo in grado di trasformare le stonature della nostra nazione in una bella sinfonia di fratellanza. Con questa fede potremo lavorare insieme, pregare insieme, batterci insieme, andare in prigione insieme, lottare

insieme per la libertà, sapendo che un giorno saremo liberi.

Queste frasi sono raramente, se non mai, notate per il loro richiamo diretto all'appello alla solidarietà di Winthrop in "A Model of Christian Charity" – quasi parola per parola. Le frasi successive collocano queste evocazioni espressamente nel contesto dell'"altra" fondazione americana, i cui documenti primari non sono di derivazione lockiana, ma biblica: "Questo sarà il giorno in cui tutti i figli di Dio potranno cantare con un nuovo significato: "Il mio paese, è di te, dolce terra di libertà, di te io canto. Terra in cui morirono i miei padri, terra dell'orgoglio dei pellegrini, da ogni pendio di montagna fate risuonare la libertà". Sebbene il messaggio di King sia stato spesso letto come un'approvazione dell'"organizzazione delle separazioni", egli vedeva ancora più profondamente che l'obiettivo finale doveva essere una più profonda "integrazione". Gli approcci dominanti di oggi alla divisione razziale non faranno altro che generare nuove e più profonde divisioni. La fondazione "altra" dell'America offre un percorso diverso, che King stesso riconobbe e lodò, anche se la maggior parte dei suoi ammiratori, allora come oggi, non riconobbe il suo insegnamento più profondo.

Oltre il progresso

La scomparsa della teoria della "costituzione mista" è stata causata dall'ascesa e dalla definitiva affermazione della filosofia del progresso. L'aspirazione alla "costituzione mista" poggia su un ideale di relativa stabilità ed equilibrio, sostenuto da un ordine sociale che si guarda bene dall'alterare l'equilibrio faticosamente raggiunto da forze altrimenti divisive nella società. La filosofia del progresso scatena inevitabilmente queste divisioni in una forma particolarmente destabilizzante, portando di fatto e direttamente all'inimicizia politica che minaccia la civiltà e che esiste oggi in tutto il mondo occidentale.

Il liberalismo è stata la filosofia politica modernista che ha abbracciato la fede illuminista nel progresso e ha rifiutato l'approvazione di lunga data delle costituzioni "miste". Il liberalismo classico poneva l'accento sull'obiettivo primario del progresso economico, il cui scopo era descritto da John Locke come "indolenza del corpo": comodità materiali come "il possesso di cose esteriori, come denaro, terre, case, mobili e simili" che, si sperava, avrebbero eclissato le aspirazioni spirituali, culturali o trascendenti. Il liberalismo progressista ha mantenuto l'appoggio del liberalismo classico al benessere materiale, ma ha aggiunto la convinzione che il progresso morale accompagnasse l'avanzamento materiale dell'umanità. Come ha descritto Richard Rorty, l'umanità moderna e liberaldemocratica, grazie al progresso materiale e morale, "ha più *essere*"²⁵.

La separazione dei progrediti dai recidivi è diventata una caratteristica essenziale del moderno regime liberale: il progresso può avanzare solo riconoscendo, distinguendo e promuovendo gli elementi della società che più garantiscono il progresso della storia. L'élite ascendente viene selezionata per la sua distinzione dagli elementi della società percepiti come arretrati, e non per una virtù esemplare che dovrebbe essere ampiamente condivisa ed emulata. La classe dirigente e coloro che devono essere governati vengono percepiti come classi umane diverse, un presagio che ossessiona parte della nostra immaginazione popolare in rappresentazioni fittizie come Gattaca, Elysium o la meno famosa ma superiore distopia di Margaret Atwood, Oryx e Crake. I liberali differiscono su chi debba essere l'ascendente, ma concordano sulla necessità di impedire alle masse di interferire con la traiettoria del progresso. I liberali classici indicano l'aumento della ricchezza e del comfort materiale come obiettivi della società moderna; i liberali progressisti indicano un "arco" della

storia che si piega verso forme illuminate di giustizia sociale, in particolare l'uguaglianza razziale e la liberazione sessuale. Il progresso è allo stesso tempo il risultato desiderato, ma anche la traiettoria inevitabile della civiltà umana. Nella società viene introdotta una divisione fondamentale che dà origine a una frattura partitica: chi sta dalla parte del progresso e chi si oppone alla fede in un futuro migliore. La politica odierna riflette la crescente divisione tra il partito del progresso e coloro che stanno "dalla parte sbagliata della storia". Questa divisione è inevitabile e non fa che peggiorare, con la classe dirigente che rivendica un potere sempre più dittatoriale sugli arretrati in nome di un'ideologia di progresso.

Le nostre attuali divisioni politiche nascono quindi da una separazione più profonda: la frammentazione del tempo. L'ideologia del progresso – che è alla base della filosofia politica moderna del liberalismo e del neo-marxismo – afferma che il tempo è diviso tra un'epoca di tenebre e una di luce, e che porzioni di umanità si trovano da una parte o dall'altra della divisione. La filosofia politica moderna si è ricostituita come una battaglia tra coloro che avanzano o sono in sintonia con il progresso, da un lato, e i resti recalcitranti che rifiutano di mettersi al passo, resistono al progresso o, peggio, lottano attivamente per preservare un presente (o un passato) moralmente indifendibile. I regimi nati dalle filosofie politiche della modernità contrappongono quindi una classe dirigente illuminata a un elemento arretrato e non progredito della popolazione. In pratica, ciò si traduce nell'eliminazione di una "costituzione mista" a favore di una classe dirigente che governa in nome del progresso, visibilmente e misurabilmente a scapito del benessere di un'ampia fascia di popolazione che è – giustamente, secondo l'élite – "rimasta indietro".

A livello elementare, una "costituzione mista" deve proporre un'integrazione

del tempo, soprattutto sostituendo l'ideologia del progresso con l'esperienza vissuta della continuità. Laddove l'ideale del progresso genera necessariamente una divisione tra passato, presente e futuro, soprattutto favorendo la sfiducia verso il passato, il malcontento verso il presente e l'ottimismo verso il futuro, una politica della continuità intreccia passato, presente e futuro in un rapporto di reciproca influenza e correzione. L'integrazione del tempo mette in primo piano l'importanza della memoria verso il passato, della gratitudine nel presente e della prudenza verso le conseguenze indesiderate derivanti da una visione troppo ottimistica del futuro. Una politica della continuità rifugge dalla nostalgia, che troppo spesso può essere un'inversione del progressismo, localizzando un ideale nel passato invece che nel futuro; allo stesso tempo, però, promuove l'apprezzamento verso l'eredità e le conquiste del passato, riconoscendo che siamo tutti plasmati dai nostri tempi, dai loro presupposti e dall'ineluttabile imperfezione e fragilità dell'umanità.

La nostra esperienza del tempo deve negoziare tra due tendenze ugualmente pericolose, entrambe abilmente colte dal bioeticista William May. Rispondendo a un invito a riflettere sul racconto di Nathaniel Hawthorne "*The Birthmark*" (*La voglia*) – che ritrae gli sforzi di uno scienziato per eliminare una piccola macchia sul viso della moglie, portandola contemporaneamente alla perfezione e alla morte – May ha contrapposto gli imperativi di "trasformazione" e "accettazione"²⁶. Descrivendo i due impulsi come particolarmente visibili nella relazione dei genitori con i figli, May osserva che si tratta di una tensione profondamente interpersonale e che definisce la natura stessa di una società più ampia. L'impulso alla trasformazione si traduce nell'incoraggiamento – a volte prepotente, ma sempre necessario – del bambino a migliorare sé stesso, a sforzarsi di realizzare il suo potenziale, i suoi talenti e i suoi doni naturali. Se l'incoraggiamento è carente, è probabile che il

bambino sia molto al di sotto del suo potenziale; se è eccessivo, la pressione e le aspettative irrealistiche possono sopraffare, disilludere e sfociare in risentimento e delusione.

Il secondo impulso – l'accettazione – si esprime come amore per il bambino così com'è, un dono che non richiede un cambiamento fondamentale per essere oggetto di amore e accettazione. Se questa accettazione è carente, ogni bambino si dispererà per l'assenza di amore incondizionato; se è eccessiva, il risultato sarà probabilmente una sorta di quiescenza che può sfumare troppo facilmente nell'indifferenza. Come entrambe le cose devono essere presenti nella relazione del genitore con il figlio, così deve essere anche la nostra relazione umana con il nostro posto nel tempo, nella nostra società, nella nostra tradizione: una negoziazione e una relazione imperfetta e sempre impegnativa tra l'impulso a trasformare e ad accettare. Il mondo moderno ha abbracciato l'imperativo della trasformazione a scapito dell'accettazione e, proprio come l'impulso trasformativo può distruggere il bambino, ha messo in pericolo la prospettiva della nostra civiltà.

Un ordine politico, sociale ed economico basato sul progresso abbraccia necessariamente la trasformazione a spese dell'accettazione. Una società di questo tipo misura i risultati in base al tasso di cambiamento e alle evidenti conquiste della scienza, della tecnologia e della prosperità economica. Ma – come nota spesso lo scrittore Wendell Berry – perde la capacità di “sottrarre”, di riconoscere come quelle che considera conquiste generino anche perdite crescenti. Nella nostra epoca, queste perdite – sotto forma di prospettive economiche eque e dignitose, di stabilità sociale, di appartenenza familiare e comunitaria e di prospettiva di trasmettere un'eredità alla generazione successiva, sia essa materiale o commemorativa – ricadono molto più pesantemente sulle classi più basse della nostra società. Poiché non sono

sufficientemente “progredite”, il loro peggioramento è generalmente considerato, anche se sottovoce, come giustamente meritato.

Questi costi ineguali del progresso sono stati esplorati una generazione fa con particolare forza dallo storico intellettuale Christopher Lasch. Lasch si è anche rivolto a Hawthorne come fonte di scetticismo nei confronti dell'ideologia moderna e americana del progresso, intitolando l'ultimo libro pubblicato durante la sua vita *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*. Il titolo era tratto da un passaggio del racconto allegorico di Hawthorne “La ferrovia celeste”, una rivisitazione scettica de *Il pellegrinaggio del cristiano* di Bunyan per un'epoca in cui già gli americani cominciarono a pensare che la loro nazione stesse inaugurando il Regno dei Cieli. Coloro che si trovavano sulla “ferrovia celeste” erano inclini a credere che la città di “Vanity Fair” – il nostro mondo attuale – fosse “il vero e unico Paradiso”, portando le persone ad abbandonare il loro impegno per la “Città Celeste”. Nel suo magistrale resoconto dello sviluppo americano (e britannico) della fede nel progresso, Lasch ha trovato un prezioso contrasto che ha evidenziato come la fede nel progresso frammentasse il tempo, proponendo invece un diverso insieme di disposizioni che potrebbero andare verso la riconnessione di passato, presente e futuro.

Lasch ha contrapposto le credenze caratteristiche di una società che si basa sulla fede nel progresso, e che quindi vive il tempo come frammentato e scollegato, a una società per la quale il tempo è continuo e collegato. In una società progressista, la maggior parte delle persone era in grado di vedere il futuro attraverso la lente dell'ottimismo; coloro che si opponevano alla visione progressista erano tuttavia altrettanto propensi a sperimentare un tempo frammentato e si abbandonavano alla nostalgia, collocando i momenti migliori nel passato piuttosto che nel futuro. Per l'ottimista, c'è una fiducia ingiustificata

nei risultati prevedibili della storia, e quindi una sorta di fiacchezza morale, un'incapacità di sacrificarsi nel presente per affidarsi al lavoro della storia a nostro favore e, forse soprattutto, un'incapacità di vedere i costi del presunto progresso. D'altro canto, il nostalgico vede il passato "fuori dal tempo, congelato in una perfezione immutabile"²⁷. Entrambi sono utopisti irrealistici, che ignorano volontariamente le limitazioni che tutti i tempi impongono a tutti gli uomini.

Ognuno esiste in una relazione ostile con un elemento del tempo. Per il nostalgico, il futuro è un'inevitabile corruzione e declino. L'unico rimedio è la restaurazione del passato, impossibile in qualsiasi luogo e tempo. Il malcontento permanente, l'amarezza e il rimpianto sono la loro sorte. L'ottimista progressista considera il passato come un primato di arretratezza retrograda. Il passato è un periodo di oscurità che è meglio non ricordare. In effetti, l'impegno contemporaneo a cancellare il passato – più visibile nella distruzione dei monumenti e nella cancellazione dei nomi degli edifici, ma più sottilmente nel modo in cui il passato viene insegnato oggi come una testimonianza di ingiustizia che è stata superata dai figli della luce – ci rende estranei ai nostri antenati e agli elementi costitutivi che compongono l'insieme di ciò che siamo oggi. A entrambi mancano le disposizioni opposte che contraddistinguono coloro che sperimentano la continuità del tempo: la speranza e la memoria. Lasch differenziava perspicacemente la speranza dall'ottimismo – facendo eco a una lunga tradizione teologica che identificava la speranza come una delle tre virtù cristiane – osservando che la speranza si aspettava una giustizia basata su una "profonda fiducia nella vita". Questa fiducia non nasce dall'aspettativa di un miglioramento futuro, ma dalla "fiducia...nel passato", in cui "l'esperienza di ordine e soddisfazione è stata così intensa che le successive disillusioni non possono scalfirla". La speranza si basa

su una fusione di realismo e idealismo che attraversa tutto il tempo umano, adeguatamente vissuto, in cui “la fiducia non è mai del tutto mal riposta, anche se non è mai del tutto giustificata”²⁸.

Per Lasch, è la frammentazione del tempo che ha portato alla profonda e ineluttabile divisione tra le classi. Le élite – condannate con forza nel suo profetico saggio “*The Revolt of the Elites*”, *La rivolta delle élite* – considerano la gente comune come arretrata, troppo invischiata nel passato e nel presente, non sufficientemente avanti nella traiettoria della storia. Questo disprezzo irriverente ha portato, a sua volta, a una certa invidia ma, ancor più, a un risentimento da parte delle classi inferiori nei confronti dei presunti leader della società. Solo una società in cui tutte le classi e le persone di diversa estrazione sociale fossero informate da una disposizione di speranza senza ottimismo e di memoria senza nostalgia potrebbe aspettarsi di raggiungere quella che Lasch ha descritto come la “disciplina spirituale contro il risentimento”, alla quale si potrebbe anche aggiungere la disciplina spirituale contro la condiscendenza²⁹. Facendo eco a Winthrop, Lasch ha invocato la capacità di vederci legati insieme in una condizione comune di umanità limitata e imperfetta³⁰. Lasch scrisse con ammirazione del populismo come antidoto alla tendenza liberale alla frammentazione, intuendo l’ideale della costituzione mista in cui una classe operaia orgogliosa e realizzata dà il tono al vigore e alla dignità di una società. Sottolineò la necessità di un’economia di produzione piuttosto che di una dedicata al consumo, attingendo a una lunga tradizione britannica e americana che sottolineava le virtù dell’artigianato, la parsimonia, la disciplina del lavoro e la preferenza per l’economia locale all’interno di un sistema nazionale basato su linee di rifornimento troppo estese che lasciavano un popolo dipendente da coloro che avrebbero potuto

volergli male. Tuttavia, egli elogiava l'“interdipendenza” di tipo tattile e interpersonale, il tutoraggio del bisogno reciproco che Winthrop riteneva fosse al centro del lavoro reciproco di una comunità.

Il rifiuto dell'ideologia moderna del “progresso” non implica il rifiuto della riforma e del miglioramento. Ma la reintegrazione del tempo – l'intreccio di passato, presente e futuro – introduce un elemento di umiltà mancante nelle considerazioni sul progresso. Una fede ideologica nel progresso è segnata sia da un ottimismo ingiustificato sul futuro sia dall'autocompiacimento per la superiorità del presente rispetto al passato. La fede dogmatica nel progresso – condivisa da tutti i partiti politici dominanti e che definisce persino la visione politica della posizione liberale classica, ampiamente etichettata come “conservatrice” – è, dal punto di vista disposizionale, incapace di riconoscere le conseguenze non intenzionali. Inoltre, il progressismo come ideologia è incapace di discernere come i “costi” del progresso che si accumulano possano essere facilmente ridescritti come un'eredità mista, se non addirittura come veri e propri fallimenti. I paraocchi richiesti dall'impegno ideologico per il progresso ci rendono socialmente e politicamente incapaci di deliberare sui cambiamenti sociali che possono e devono essere legittimamente discussi – in particolare nella misura in cui il loro impatto si tradurrà in modo sproporzionato in dislocazione e instabilità per le classi più basse. L'ideologia del progresso tende a favorire soprattutto la classe dirigente contemporanea, generalmente isolata dalle conseguenze deleterie del “progresso”. Inoltre, la fedeltà all'ortodossia del progresso isola questa classe dalla critica e dalla sfida, incoraggiando la convinzione di essere dalla “parte giusta della storia” e favorendo il disprezzo per le sfide provenienti da persone considerate arretrate e “aggrappate” a credenze e pratiche antiquate.

Molte delle sfide economiche, sociali e politiche che affrontiamo oggi

nascono proprio dal successo del “progresso”. Per citarne solo alcune, le sfide più significative della nostra civiltà derivano da risultati passati considerati pietre miliari inequivocabili del progresso umano. Sfide come il cambiamento climatico, l'esaurimento e l'erosione del suolo, l'estinzione delle specie, l'esaurimento delle risorse naturali, le zone ipossiche e le enormi aree di inquinamento oceanico derivano direttamente dal progresso industriale. Nel frattempo, sul versante sociale e politico, la rottura della stabilità familiare, le morti per disperazione e la recente riduzione degli anni di aspettativa di vita, il calo dei livelli di partecipazione alle istituzioni civiche, l'aumento della solitudine, il declino dell'esperienza dell'amicizia, il dominio della ricchezza e del denaro nel nostro sistema elettorale e l'aumento di forme divisive e persino internettiane di partigianeria politica possono essere ricondotti ad aspetti del “progresso” sociale e tecnologico. In base all'ideologia del progresso, tendiamo a trattare ciascuna di queste sfide come problemi distinti che si presentano all'umanità all'improvviso, come dal nulla, e che spesso richiedono nuovi progressi e applicazioni del progresso per essere “risolti”. Cerchiamo costantemente di riparare i danni causati dalla nostra cieca adesione al progresso senza essere in grado di bilanciare i costi nel nostro libro mastro.

I principali partiti di destra e di sinistra presentano particolari patologie di questa fede. Il partito di sinistra denuncia le conseguenze del “progresso” industriale ed economico, in particolare il degrado ambientale. Il partito di destra lamenta i risultati del “progresso” sociale, in particolare il crollo della vita familiare e civile. Tuttavia, essi lodano le rispettive conseguenze del progresso che l'altro condanna, vedendo nei loro risultati un esito desiderato del progresso. Nessuno dei due riconosce come i due tipi di “progresso” procedano insieme e si rafforzino reciprocamente, con il progresso economico che mina la stabilità familiare e sociale e l'instabilità sociale che aiuta

l'individualismo economico che a sua volta alimenta considerazioni a breve termine sull'ambiente. In linea di massima, ciascuno propone a sua volta un maggiore progresso come mezzo migliore per rimediare alle conseguenze deleterie del progresso passato. Le soluzioni tecnologiche sono la via principale per ridurre il degrado ambientale, mentre l'educazione alle nuove carriere è la risposta al declino del capitale sociale.

La società umana cambierà sempre, ma il cambiamento guidato dall'ideologia del progresso ci rende supini alle conseguenze indesiderate e porta inevitabilmente a una sopravvalutazione dei presunti benefici. Indossiamo paraocchi temporali che ci costringono ad affrontare i costi accumulati del progresso in modo frammentario e reattivo. La nostra capacità di riflettere insieme sui costi meno evidenti, ma spesso gravi, dei cambiamenti e uno sforzo presuntivo per proteggere i più vulnerabili dalle trasformazioni in corso, deriverebbero dall'integrazione del tempo. Solo attraverso questa integrazione può esistere una comunità politica, e non solo un insieme di individui che cercano di raggiungere i loro scopi individuali e personali. Collegando il presente al passato e il passato al futuro, ripariamo il contratto sociale ristretto del liberalismo per includere "coloro che sono vivi, coloro che sono morti e coloro che stanno per nascere". Solo attraverso la riparazione del tempo possiamo procedere alla riparazione della nazione.

Comprendere la nazione

L'elogio della nazione oggi è visto quasi esclusivamente come un segno distintivo del conservatorismo. I sostenitori di Donald Trump si identificano come nazionalisti, un'identificazione che le legioni di oppositori di Trump considerano come una prova definitiva della sua malvagità. Diversi conservatori di spicco hanno scritto opere in difesa di una forte identificazione

con la nazione, tra cui il discusso libro del filosofo politico israeliano *Yoram Hazony, La virtù del nazionalismo*; la pubblicazione della “*National Review* *Rich Lowry*”, *The Case for Nationalism*, e la pubblicazione di *First Things* *R. R. Reno, Return of the Strong Gods*³¹. Le attuali forme di populismo politico sono fortemente associate a forti affermazioni di sovranità nazionale, sia che si tratti di porre l'accento sulla limitazione dell'immigrazione, sull'aumento dei tassi di natalità della popolazione autoctona o sulla resistenza alle tipiche tendenze globaliste di organizzazioni internazionali come l'Unione Europea o le Nazioni Unite.

Nel clima di tensione generato dalle divisioni contemporanee, non sorprende che le origini liberali e gli impegni progressisti del nazionalismo siano stati del tutto dimenticati o soppressi dalle varie parti. La nazione, nata dallo sforzo di risolvere le cosiddette guerre di religione, in particolare attraverso la pace di Westfalia, era considerata il mezzo per eliminare l'annosa tensione all'interno della cristianità tra la sovranità della Chiesa e la sovranità del governo secolare. Quello che in precedenza era stato almeno in linea di principio, e in varia misura di fatto, un ordine cristiano sovranazionale in base al quale vari governatori politici agivano come braccio politico della cristianità, fu soppiantato dalla sovranità unitaria di un governante politico nazionale, uno dei cui principali poteri era quello di dichiarare il credo religioso entro i confini del proprio territorio politico. Come stabilito nella Pace di Augusta del 1555, “*cuius regio eius religio*”: “Di chi (è) la regione, di lui (sia) la religione”.

Gli architetti del liberalismo erano espliciti sul fatto che la nazione richiedeva la sovranità assoluta del governante politico. La sovranità assoluta comportava il potere di imporre la conformità pubblica alla religione nazionale – e, quindi, il potere di comandare qualsiasi setta o comunità percepita come

dirompente all'interno dei confini nazionali – nonché la resistenza a qualsiasi rivendicazione transnazionale di sovranità, in particolare la minaccia delle pretese papali sui cittadini cattolici. Anche se l'ordine liberale alla fine abbandonò la sua iniziale insistenza su una religione civile ufficiale, il principio di base della sovranità nazionale sulla religione rimase. Come ha notato lo storico Brad Gregory, le argomentazioni a favore della tolleranza liberale – come quelle contenute ne la *Lettera sulla tolleranza* di Locke – pur consentendo espressioni e credenze religiose diverse, stabilivano comunque lo stesso principio della “religione civile” nazionale richiesta da Hobbes o dal primo Locke, se è per questo³². In entrambi i casi, il sovrano politico aveva la responsabilità ultima e l'autorità esclusiva di determinare le forme accettabili e inaccettabili di pratica ed espressione religiosa. Ancora oggi, i credenti religiosi delle democrazie liberali riconoscono implicitamente questo principio liberale di sovranità nazionale esclusiva sul credo religioso quando si appellano ai sistemi politici e giudiziari della nazione per il riconoscimento dei diritti di libertà religiosa.

Pertanto, la nazione rappresentava *un'unificazione* delle credenze (anche se sotto forma di fede nella tolleranza liberale) all'interno dei confini nazionali, ma una frammentazione delle credenze tra le nazioni. Ci si aspettava che i cittadini diventassero più liberali e più devoti alla nazione liberale, escludendo altre lealtà sia più piccole che più grandi dello Stato. Nel corso del mezzo millennio successivo, la nazione avrebbe raggiunto l'importanza politica grazie a due fattori: la solidità della coesione interna e la negazione di qualsiasi rivendicazione di sovranità esterna. Questo sforzo viene spesso raccontato come una storia di sangue e persecuzione, sia sotto forma di nazionalismo militarizzato che cercava di stabilire i confini e l'identità nazionale, sia come sforzo interno per raggiungere la coesione interna. Ma lo sforzo di solidificare

lo status di nazione è stato raggiunto in modo forse più efficace e duraturo anche attraverso il trasferimento di lealtà, allontanandosi da qualsiasi forma di identificazione locale (culturale, tribale, locale o regionale) e da qualsiasi potenziale identificazione transnazionale che potesse rappresentare una minaccia alla rivendicazione dell'esclusiva sovranità nazionale (soprattutto nel caso dei cattolici, una religione che Locke negava esplicitamente alla tolleranza a causa della sua dimensione "sovranaazionale"). Il "nazionalismo", in quanto forma primaria e definitoria di appartenenza e identità, era in origine un aspetto chiave del progetto politico liberale.

Con tutte le differenze tra il liberalismo "classico" e quello "progressista", gli architetti del liberalismo condividevano pienamente l'aspirazione a creare e rafforzare la sovranità nazionale che si sarebbe rivelata una nuova forza unificante, sostituendo così le strutture imperiali della cristianità in Occidente. Una volta che il liberalismo abbandonò lo sforzo iniziale di raggiungere la coesione nazionale attraverso una religione stabilita (anche se resti di istituzioni religiose nazionali persistono in alcune nazioni europee), la coesione interna fu invece raggiunta attraverso metodi meno diretti. La guerra e il commercio si dimostrarono gli strumenti più efficaci in questo sforzo, spezzando l'antica solidarietà delle comunità subnazionali e limitando efficacemente le alleanze religiose o etniche transnazionali. La mobilitazione militare nazionale e la necessaria mobilità di un'economia interna si combinarono per trasferire in modo potente le fedeltà alla nazione. Oggi, gli americani moderni non sono più propensi a identificarsi principalmente come cittadini dei loro rispettivi Stati – e ancor meno delle loro località – di quanto lo siano i cattolici americani a considerare il Papa come il loro legittimo sovrano³³.

L'ascesa del nazionalismo negli Stati Uniti fu particolarmente pronunciata durante l'Era Progressista, durante la quale salirono alla ribalta personaggi come Woodrow Wilson e Theodore Roosevelt. L'abbraccio e l'ascesa del nazionalismo in America non fu un progetto dei "conservatori", ma fu promosso soprattutto dai liberali autodefinitisi progressisti. Questo progetto mirava in particolare a indebolire le forme di identità e di identificazione più locali e regionali che erano state un segno distintivo dell'esperienza politica americana e che, non a caso, avevano acquisito importanza nei decenni successivi alla Guerra Civile. Theodore Roosevelt – il cui nome è oggi spesso invocato come luce guida di un nuovo "conservatorismo nazionale" – affermò nel suo importante discorso del 1910 "Il nuovo nazionalismo" che "il nuovo nazionalismo antepone il bisogno nazionale al vantaggio sezionale o personale". È un ritornello che si ritrova in tutti gli scritti dei progressisti, la necessità di spostare la lealtà e l'identità degli americani dai luoghi e dalle persone locali a una devozione più astratta verso la nazione e i suoi ideali. In effetti, lo storico Daniel Immerwahr nota che fu proprio in questo periodo storico che la parola "America" iniziò a essere usata come auto-descrizione, sostituendo quello che era stato il nome principale della nazione: Stati Uniti, seguito dal grammaticalmente corretto plurale "sono", non dal singolare "è"³⁴. Questo passaggio è avvenuto verso l'entità sempre più astratta della nazione, ora pensata come incarnazione di un'"idea" o di un destino provvidenziale. La fedeltà si spostò dal concreto al teorico – dal locale al nazionale – e allo stesso tempo dal meno universale al più "particolare", in particolare nel modo in cui la nazione iniziò a occupare lo spazio devozionale un tempo occupato dalla religione.

Questo duplice movimento verso l'astrazione e il particolarismo era presente

nei pensatori dell'epoca progressista, che erano allo stesso tempo sospettosi dei particolarismi locali e dell'universalismo transnazionale. Questi pensatori erano particolarmente sospettosi delle identità più immediate e, a loro avviso, limitanti e campanilistiche delle persone in quanto membri di città, comunità, Stati e regioni. In questo senso, erano almeno in parte eredi del punto di vista di alcuni dei nostri Padri Fondatori, in particolare di Alexander Hamilton (il cui nome è stato spesso invocato positivamente dai progressisti), che nei *Federalist Papers* sperava esplicitamente che alla fine le persone avrebbero trasferito la loro fedeltà dalle loro località e dai loro Stati alla nazione, identificandosi molto di più con l'entità politica che rendeva possibile il godimento dei loro diritti naturali.³⁵ Progressisti come Herbert Croly, nel suo libro del 1909 *The Promise of American Life*, furono espliciti nel lodare e abbracciare la visione di Hamilton di un'America più uniforme³⁶.

Allo stesso tempo, la nazione sarebbe arrivata a incarnare aspirazioni quasi religiose, "contenendo" il trascendente entro i confini nazionali e rendendolo oggetto di devozioni religiose e politiche simultanee. La realizzazione della nazione americana avrebbe portato, sperava Croly, a una coscienza più illuminata, a un'effettiva evoluzione della natura umana, verso un'umanità perfezionata che sarebbe stata attuata grazie al nuovo nazionalismo³⁷. Influenzato da Auguste Comte, Croly immaginava la sostituzione delle vecchie fedi settarie con una "Religione dell'Umanità" nazionale, le cui prime chiese sarebbero passate attraverso una nuova e purificata forma di identità nazionale³⁸. È in questo stesso periodo, nel 1892, che il cristiano-socialista Francis Bellamy pubblica *The Pledge of Allegiance*, con la speranza e l'obiettivo di allineare la lealtà e l'impegno delle persone alla nazione e di allontanare le identità campanilistiche che avevano precedentemente definito l'identità dei

cittadini degli Stati Uniti, inaugurando invece il nuovo “credo” di una nuova chiesa nazionale³⁹.

L’aspirazione a una sorta di devozione civico-religiosa richiedeva necessariamente, e portava inevitabilmente, all’indebolimento di una serie di associazioni e pratiche civiche subnazionali in cui la maggior parte delle persone praticava “le arti dell’associazione”, come descritto da Tocqueville. Per considerarsi principalmente un membro del nuovo ordine nazionale, le altre affiliazioni hanno dovuto perdere centralità e importanza, sostituite da un’identità individuale sempre più fungibile. La traiettoria dalla percezione di sé come soggetto di Dio, all’identità come appartenenza a una nazione e infine all’essenza di sé è stata documentata da alcuni pensatori di spicco – tra cui lo storico Andrew Delbanco e il teorico politico Jean Bethke Elshtain – che hanno sottolineato come l’esigenza di un’identità nazionale abbia indebolito le forme di attaccamento locali, civili e religiose, ampliando la visione di sé e accelerando la tendenza all’individualismo⁴⁰. La prima traiettoria del liberalismo è stata quella di un tipo di solidarietà nazionale che richiedeva l’indebolimento delle forme di attaccamento locali e che tendeva a sua volta a forti affermazioni di superiorità nazionale. Non è un caso che l’ascesa del nazionalismo progressista abbia coinciso con la diffusione dell’imperialismo nazionalista, con l’incursione imperialista dell’America che giunse al culmine del nazionalismo progressista: la convinzione che la propria forma politica e le proprie convinzioni fossero superiori e dovessero essere applicate altrove.

Questa forma limitante e “sciovinistica” di nazionalismo ha portato al suo ripudio da parte degli eredi della tradizione progressista, anche se per ragioni del tutto coerenti con il liberalismo, che è arrivato a rifiutare come troppo limitante il contenitore nazionale che un tempo abbracciava. Il corso di questa

tendenza si può scorgere nel motto in evoluzione dell'Università di Princeton, l'istituzione che ha svolto un ruolo di primo piano nell'avviare la nazione americana al suo graduale movimento verso il globalismo. James Madison – “il Padre della Costituzione”, laureato a Princeton – e Woodrow Wilson, poi presidente di Princeton, rappresentano le figure di punta del liberalismo classico e progressista, che vedevano entrambi la nazione americana come contenitore del progresso. A sottolineare le radici *madisoniane* dell'America, il motto non ufficiale di Princeton fu introdotto nel 1896 da Woodrow Wilson come: “Al servizio della nazione”. L'università e i suoi laureati dovevano considerare la loro più alta vocazione al servizio della nazione consolidata. Un secolo dopo, questo motto non ufficiale è stato ampliato da un presidente successivo, Harold Shapiro, con la dicitura: “Princeton al servizio della nazione e di tutte le nazioni”. La nazione era sempre più limitata, le sue devozioni troppo ristrette. Ancora più di recente, nel 2016 il presidente di Princeton Christopher Eisgruber ha modificato il testo in quello attuale: “Al servizio della nazione e dell'umanità”. L'identificazione come membro di una qualsiasi nazione era infine troppo limitante: il servizio doveva essere svincolato da qualsiasi identificazione nazionale, e ci si chiede se anche “l'umanità” finirà per essere troppo limitante.

A causa della sua astrazione, in particolare del suo distacco da identità concrete in luoghi specifici, l'impulso nazionalista richiedeva in ultima analisi di trascendere i legami della nazione. I progressisti di oggi guardano con orrore al nazionalismo, non perché ne abbiano abbandonato la logica, ma perché ora hanno gravitato verso la sua forma logica successiva: l'identificazione con un'umanità liberale globalizzata. La nazione stessa è ora vista come troppo particolaristica e richiede la stessa logica disgregatrice del nazionalismo di ieri. Il nazionalismo liberale di ieri è il globalismo progressista di oggi, che richiede

gli stessi meccanismi morbidi e duri di disaffiliazione che si manifestano nell'individualismo pervasivo, nel disimpegno e persino nella solitudine dei popoli moderni. La logica ultima è la disintegrazione globalizzata, l'indebolimento e la totale eliminazione di tutte le forme di appartenenza culturale, geografica e tradizionale a favore di quella che Pico Iyer ha abilmente definito "l'anima globale"⁴¹.

Non sorprende che siano i "conservatori" di oggi a difendere la nazione come oggetto proprio delle loro devozioni. Sulla scia di identità locali e culturali gravemente indebolite, se non del tutto inesistenti, la forma in gran parte astratta della nazione moderna appare ai conservatori di oggi come l'unica identità "particolaristica" che ancora rimane plausibile come appartenenza che resiste all'individualismo dell'io emancipato, da un lato, e alla svilita "anima globale", dall'altro. Avendo eliminato con successo la plausibilità di identità che siano contemporaneamente locali e transnazionali, un conservatorismo tronco si ritrova a riprendere la bandiera dei liberali di ieri. È soprattutto alla luce dei recenti sforzi dei progressisti di oggi – eredi del nazionalismo di Wilson, Roosevelt e Croly – di trascendere la nazione, di aspirare all'appartenenza a una cosmopoli – che sembra naturale per i conservatori stringersi attorno all'ideale della comunità nazionale. Ma questi conservatori sembrano del tutto inconsapevoli di occupare oggi lo spazio recentemente lasciato libero dai progressisti.

Il liberalismo oggi propone una forma globalizzata di disintegrazione, un falso universalismo che smantella tutte le forme incarnate e situate di appartenenza umana. Bisogna opporsi ad esso non assumendo la fase precedente di questo processo e abbracciando semplicemente il "conservatorismo nazionale" – che, non a caso, porta con sé la sua discendenza

storica dal liberalismo – ma attraverso una nuova forma di integrazione tra locale, nazionale e internazionale.

Le pratiche di appartenenza e di aggregazione si apprendono innanzitutto nella società più piccola: la famiglia. In un contesto ideale, le comunità sono un insieme di famiglie, che si preoccupano reciprocamente dell'educazione e della formazione della generazione successiva, fornendo spazi privati, sociali e pubblici ai propri figli. Hillary Clinton non ha sbagliato ad abbracciare il mantra "Ci vuole un villaggio". Il problema della sua comprensione di questo appello risiedeva nell'ideologia progressista che, di fatto, è sempre stata ostile alle rivendicazioni autorevoli del villaggio.

Tuttavia, tale appartenenza ha sempre, può e deve puntare anche verso l'esterno. Prepariamo i giovani alla vita oltre il villaggio non escludendo il mondo, ma predisponendoli a portare i valori e le verità apprese nelle loro famiglie e comunità nella nazione e nel mondo più ampio – e, speriamo, infondendo questi luoghi con un'etica di cura e impegno che trascende le generazioni.

Come ha scritto Papa Francesco nel suo commento a questa esperienza stratificata di "appartenenza" che abbraccia il locale e il transnazionale:

Come non ci può essere dialogo con gli 'altri' senza un senso della propria identità, così non ci può essere apertura tra i popoli se non sulla base dell'amore per la propria terra, il proprio popolo, le proprie radici culturali. Non posso incontrare veramente l'altro se non poggio su basi solide, perché è a partire da queste che posso accogliere il dono che l'altro porta e offrire a mia volta un dono autentico⁴².

Come riconosce il Papa, l'apertura a una sfera più ampia al di là della nostra situazione locale è essa stessa parte di quell'identità e, nella misura in cui viene vissuta come una forma di esclusione, le nostre lealtà e identità diventano

troppo facilmente monche e deformate. Allo stesso modo, l'ostilità del liberalismo verso questo tipo di identità locali ha avuto l'effetto di creare le sue stesse deformazioni: l'arido deserto dell'omogeneità globalista. L'ideale dell'appartenenza a una parentela umana più universale non significa, scrive Francesco, un mondo "insipido, uniforme e standardizzato sulla base di un unico modello culturale prevalente, perché questo porterà alla fine alla perdita di una ricca tavolozza di sfumature e colori, e risulterà in una monotonia assoluta"⁴³.

Il deformante "universalismo" del globalismo è in definitiva ostile a tutte le culture particolari, siano esse locali o nazionali. Invece, proprio come una nazione dovrebbe essere concepita come una "comunità di comunità", l'intera umanità dovrebbe essere intesa come una "comunità di nazioni", con il termine "internazionale" (che mantiene la nozione di nazioni particolari che sono in relazione tra loro) che sostituisce l'etichetta ideologica "globale" (che suggerisce la cancellazione del particolare). Il primo riconosce la peculiarità delle nazioni e, di conseguenza, l'unicità dei luoghi locali che le formano; il secondo riflette lo sforzo di cancellare la peculiarità delle società più piccole, dalla famiglia alle forme umane di massa come le nazioni. Il "nazionalismo" come progetto liberale è stato inizialmente il primo passo di questo sforzo di cancellazione e dovrebbe essere respinto abbracciando, promuovendo e proteggendo non solo la nazione ma anche ciò che è più piccolo e più grande della nazione.

Integrare la religione

Cosa può sostituire la logica disintegrante del liberalismo? L'aspirazione ultima del "globalismo" liberale cerca di erigere un ombrello universale sull'etica dell'indifferenza effettiva. Il suo assunto di fondo è che non esiste un "Bene" oggettivo su cui gli esseri umani possano essere d'accordo in ogni tempo e in

ogni luogo, per cui l'unica forma politica difendibile è quella in cui ogni individuo persegue la propria idea di bene individuale e l'ordine cosmopolita globale assicura lo sfondo di una pace e di una prosperità sufficienti, lasciando tutti ampiamente indisturbati. In teoria, la maggior parte delle élite oggi considera questa visione come potenzialmente imminente e veramente utopica. In pratica – come l'argomentazione di questo libro ha cercato di illustrare – il risultato è un esito profondamente destabilizzante di vincitori e vinti, in cui il nostro preteso “non giudicare” – la nostra indifferenza – diventa una sottile giustificazione per incolpare chi non ha successo.

L'unica alternativa genuina all'impegno del liberalismo verso un mondo di indifferenza globalizzata è quella di un bene comune assicurato con l'assistenza e il sostegno del nostro ordine comune condiviso, l'ordine politico.

Naturalmente, la prima risposta del liberale è quella di affermare che il bene comune non esiste, poiché il presupposto liberale è che qualsiasi bene pubblico è semplicemente un accordo consensuale tra individui autonomi. Non è possibile determinare in anticipo ciò che costituisce “il bene comune”, poiché l'opinione pubblica su questa questione cambia. Il liberalismo nega che possa esistere un bene oggettivo per gli esseri umani che non sia semplicemente l'aggregazione di opinioni individuali. Il liberalismo sostiene che qualsiasi giustificazione basata sul “bene comune” non è altro che una preferenza mascherata da ideale universale.

Tuttavia, ciò che vediamo sorgere non è un regime di tolleranza, non giudizio e “accordo di disaccordo”, ma l'inevitabile comparsa di un nuovo principio ordinatore che assume tutte le caratteristiche di una religione. Quello che viene spesso chiamato “*wokeismo*” o “liberalismo illiberale” è, inevitabilmente, il risultato dell'eliminazione delle considerazioni su un “bene” oggettivo dalla

vita politica. Ciò che prende il posto di un ordine pubblico verso il bene diventa lo sforzo concertato per eliminare ogni ultimo residuo di qualsiasi rivendicazione di un bene oggettivo. Al contrario, l'ordine politico si dedica – con un fervore incandescente – allo sradicamento di qualsiasi legge, costume o tradizione che abbia come premessa l'esistenza di condizioni oggettive di bene che richiedono il sostegno pubblico. Invece, l'intero ordine sociale, economico, politico e persino metafisico deve essere rifondato sulla base del fatto che la preferenza individuale deve sempre prevalere. Chiunque resista a questo impegno deve essere costretto a conformarsi, sia con la forza dell'opinione, sia con il potere “privato” dell'occupazione e di altri regolamenti, sia, infine, con la forza della legge.

Per ironia della sorte, questa impresa totalitaria a cui assistiamo quotidianamente e che anzi accelera costantemente è la conseguenza della “separazione” più fatale e fondamentale: la cosiddetta separazione tra Stato e Chiesa. Come sottolineano innumerevoli studi su questa rivendicazione, questa “separazione” non è mai stata completa e non potrà mai esserlo, poiché ogni ordine politico poggia su determinati presupposti teologici. I fondamenti teologici invisibili del liberalismo erano originariamente cristiani: la dignità di ogni vita umana; il valore supremo della libertà come scelta di ciò che è bene; una costituzione di governo limitata che previene sia la tirannia che l'anarchia, ma stabilisce e protegge una società in ordine, tranquillità e ricchezza.

La logica del liberalismo, che si fonda sulla completa liberazione dell'individuo da qualsiasi pretesa limitante di un bene oggettivo, alla fine si ritorce contro questi impegni ereditati e, in loro nome, diventa l'opposto e al tempo stesso il compimento di ciò che il liberalismo pretende di essere. La “dignità” di ogni vita viene sacrificata sull'altare del dominio del forte (economicamente o socialmente) sul debole; la libertà viene definita non come

autogoverno, ma come liberazione dalla costrizione a fare ciò che voglio; e in nome dell'abbattimento di ogni vestigia di un ordine precedente, lo Stato e l'ordine sociale liberali diventano totalizzanti.

Molti oggi credono che il liberalismo possa essere riportato alla sua forma “migliore” semplicemente ricombinando alcuni impegni pre-liberali, spesso religiosi, sotto forma di fermento delle istituzioni private e civili. I liberali “di destra” desiderano (come dicono) conservare il “bambino” liberale classico e buttare via l’“acqua sporca” illiberale, esortando a rinnovare le nazioni liberali attraverso il rafforzamento delle istituzioni civiche e private, lasciando intatto il principio di base secondo cui il bene deve essere una questione di interesse civico privato o sub-politico⁴⁴. Lo stesso indifferentismo liberale che ha portato allo sventramento delle istituzioni che dovrebbero salvarci – sia con le forze del mercato, sia con il suo assorbimento attraverso una pervasiva anti-cultura, sia con l'applicazione del potere della legge – deve essere mantenuto, sostenendo che una società civile che freni gli effetti peggiori della nostra indifferenza pubblica può garantire che tutto vada bene. In altre parole, si propone di mantenere il principio liberale di base che ha portato a immergere il bambino in un bagno corrosivo di acido, per poi suggerire che il bambino starà bene se eliminiamo l'acido appena prima che tutte le sue funzioni vitali siano cessate.

Non si possono evitare le questioni del *bene*. Il conservatorismo del bene comune non è uno sforzo per *preservare* una versione ormai superata del liberalismo, basato su una nostalgia auto-ingannevole per una forma di liberalismo largamente teorica e non ancora realizzata. È invece un'aspirazione a superare il progetto fallito del liberalismo così come esiste oggi sul campo, e deve inevitabilmente abbracciare un nuovo sforzo per articolare e promuovere un bene comune. Ma piuttosto che iniziare con dibattiti di alto livello sulla

natura del bene – attraenti per i filosofi accademici che godono in gran parte di condizioni di prosperità privata – si deve iniziare con la ricerca e la corretta comprensione di ciò che è comune.

Ho già sottolineato in precedenza che la parola “comune” ha due significati ugualmente dominanti e che i due significati contenuti nella stessa parola non sono semplicemente coincidenti. Essere “comune” significa sia ciò che è condiviso sia ciò che è ordinario. Anche se possiamo facilmente pensare a occasioni in cui intendiamo solo uno di questi significati quando usiamo la parola “comune”, nella sua forma più profonda ed essenziale, la parola contiene questi due significati perché sono collegati dalla realtà stessa. Condividere nel modo più ampio significa includere e diventare “comune”. Questa connessione ineludibile è contenuta nelle fonti etimologiche della parola. La parola “comune” deriva dal proto-indoeuropeo *Ko- moin- I*, che compare poi nel latino *communis* e infine nel francese *comun*, che significa: “comune, generale, libero, aperto, pubblico” ma anche ‘condiviso da tutti o da molti, familiare, non pretenzioso’⁴⁵.

In combinazione con la parola “bene”, possiamo vedere che un bene comune consiste in quei bisogni e preoccupazioni che si identificano nelle esigenze quotidiane della gente comune. Il bene comune è la somma dei bisogni che nascono dal basso e che possono essere più o meno forniti, incoraggiati e rafforzati dall’alto. In una buona società, i beni “comuni” sono quotidianamente rafforzati dalle abitudini e dalle pratiche della gente ordinaria. Queste abitudini e pratiche formano la cultura comune, ad esempio attraverso le virtù della parsimonia, dell’onestà e della memoria lunga, che a loro volta promuovono la gratitudine e un diffuso senso di obbligo reciproco. Tuttavia, una volta che tale cultura comune viene indebolita o distrutta, l’unica speranza

è il rinnovamento e il rinvigorismento da parte di una classe dirigente responsabile. Una politica del bene comune rende la vita dei cittadini più piacevole, se non addirittura l'ideale.

Pertanto, il bene comune è sempre servito o minato da un ordine politico: non c'è neutralità in materia. Sottolineando questo punto nel suo indispensabile libro *L'Orazione come problema politico*, Jean Daniélou, SJ, ha scritto: "La politica dovrebbe avere la cura del bene comune, cioè il dovere di creare un ordine in cui sia possibile la realizzazione personale, in cui l'uomo possa compiere completamente il suo destino"⁴⁶.

Daniélou ha sottolineato il dovere di coloro che sono incaricati di guidare l'ordine politico di non privare la gente comune della capacità di partecipare e di realizzare i beni essenziali della vita umana. Non è sufficiente garantire la loro libertà di perseguire tali beni; piuttosto, è dovere dell'ordine politico guidarli positivamente verso i beni della vita umana e fornire le condizioni per il loro godimento. La "libertà religiosa", la "libertà accademica", i "liberi mercati", i "pesi e contrappesi", ecc. non sono sostituti della pietà, della verità, della prosperità equa e del governo giusto. L'ordine liberale, nella sua forma fondamentale, sostiene che l'assenza di costrizioni in questi e in tutti gli altri ambiti sia la condizione sufficiente perché le persone raggiungano la realizzazione. Il sovrano liberale tratta tutte le persone allo stesso modo, presupponendo che gli esseri umani radicalmente liberi siano ugualmente capaci di raggiungere i beni della vita umana. È l'equivalente liberale dell'astuta battuta di Anatole France: "La legge, nella sua maestosa uguaglianza, proibisce ai ricchi e ai poveri di dormire sotto i ponti, di chiedere l'elemosina per strada e di rubare il pane".

Ciò che dovremmo notare è che è la gente comune – la "classe operaia", i

cittadini del “paese dei cavalcavia”, i “fisici”, i “lavoratori essenziali” – a godere sempre più spesso della libertà teorica ma di pochi beni sostanziali che si suppone derivino dalle loro scelte individuali. Come ordine politico, abbiamo fornito loro “la ricerca della felicità”, ma li abbiamo privati della felicità. Infatti, una delle caratteristiche principali della classe operaia è l’aumento dei livelli di “morte per disperazione”. Coloro che cercano di promuovere il bene comune dovrebbero prestare particolare attenzione alla profonda ordinarietà del concetto, che può essere messa alla prova soprattutto in riferimento alla risposta alla domanda “Come se la passano i ‘comuni’ oggi?”. La risposta è: non bene.

Già prima dell’insorgere del coronavirus, una mole di dati attestava la devastazione economica e sociale subita dalle classi lavoratrici meno istruite e meno mobili. La globalizzazione economica aveva privato molte di queste comunità delle fonti di prosperità e stabilità che rendevano possibile una vita fiorente. Gli attacchi alle norme sociali della famiglia, della fede e della tradizione, in aggiunta a queste sfide economiche, hanno contribuito alla rottura dei supporti familiari e comunitari, portando a loro volta a vite spezzate dalla criminalità, dalla disoccupazione e da morti per disperazione. Le risposte dell’élite alla pandemia non hanno fatto altro che aumentare i vantaggi della classe dei computer portatili e peggiorare le condizioni della classe tattile⁴⁷.

Coloro che occupano posizioni di potere e di influenza hanno diffamato e demonizzato questi cittadini come arretrati, razzisti, recidivi, persino troppo pigri per alzarsi e muoversi. Questo è stato il messaggio costante di una classe d’élite che trascende le categorie politiche, ed è oggi il segno distintivo della nobiltà liberale che gestisce le principali istituzioni delle moderne democrazie

liberali.

Quello che le élite chiamano “populismo” è una reazione del sistema immunitario del corpo politico, ma non è la cura per la nostra malattia politica. La cura sta nello sviluppo di una nuova élite che sia schietta nel difendere non solo la libertà di perseguire il bene – e che poi scrolli le spalle quando la gente comune annega in un mondo senza confini o giubbotti di salvataggio – ma che invece si dedichi alla promozione e alla costruzione di una società che aiuti i comuni cittadini a raggiungere una vita di prosperità.

Daniélou fornisce un utile punto di partenza. La sua domanda era:

Nel perseguire il bene comune – la vita buona che non è “straordinaria”, ma comune, generalizzabile, ampiamente realizzabile dalla maggior parte degli esseri umani in una società generalmente decente – come possiamo ordinare una società che protegga e sostenga la vita di preghiera tra le persone comuni?

Daniélou ha affermato che la preghiera è una pratica centrale di una vita umana fiorente, in cui siamo consapevoli di un orizzonte che va al di là del nostro tempo e del nostro luogo, coscienti della nostra necessità, umiliati dalla nostra dipendenza e chiamati a pensare e a pregare per gli altri. Tuttavia, ha notato che molti aspetti dell’epoca moderna rendono sempre più difficile un’autentica vita di preghiera e le virtù che ne derivano. Daniélou ha capito che l’incoraggiamento alla pietà personale in un mondo di costante distrazione, accelerazione tecnologica e consumismo non è sufficiente al compito. La “libertà di pregare” in un mondo inibitore dell’abitudine alla preghiera equivaleva funzionalmente alla sua totale privazione.

Una recente ripubblicazione del classico libro di Daniélou ha saggiamente scelto come copertina il dipinto L’Angelus di Jean-François Millet. Il dipinto ritrae quelli che sembrano essere un marito e una moglie che recitano la

preghiera dell'Angelus (una preghiera che commemora l'Annunciazione, quando l'angelo Gabriele annuncia a Maria che partorerà il Messia), probabilmente verso il tramonto delle 18. Sembrano semplici contadini, ma in questo momento tutti gli attrezzi agricoli e le patate sono stati lasciati cadere e giacciono sparsi ai loro piedi mentre pregano insieme. In lontananza, sopra l'orizzonte, si scorge il campanile di una chiesa, lontano ma presumibilmente abbastanza vicino da permettere alla coppia di sentire le sue campane. È un'immagine di pietà semplice ma profonda, che cattura una cultura che ci indica di andare oltre il commercio e il desiderio individuale verso un orizzonte più ampio e trascendente.

Parlando del suo dipinto più noto e popolare, Millet racconterà in seguito:

L'idea dell'Angelus mi è venuta perché mi sono ricordato che mia nonna, sentendo suonare la campana della chiesa mentre lavoravamo nei campi, ci faceva sempre interrompere il lavoro per recitare la preghiera dell'Angelus per i poveri defunti, molto religiosamente e con il cappello in mano⁴⁸.

Millet e Daniélou sottolineano entrambi l'aspetto democratico della pratica della preghiera in una società di questo tipo: i suoi beni sono ampiamente condivisi, non richiedono titoli di studio avanzati presso istituzioni d'élite o un linguaggio speciale di inclusione ed esclusione per partecipare e prosperare. Oggi i campanili delle chiese sono oscurati dai grattacieli dell'alta finanza e le loro campane sono state rese silenziose a favore dei clacson delle auto, della cacofonia dell'edilizia e degli auricolari che riproducono il rumore prodotto dall'industria musicale. I beni pubblici ampiamente disponibili sono stati sopraffatti dalle privazioni private.

Possiamo estendere l'analisi di Daniélou a quasi tutti gli aspetti della vita di oggi. Abbiamo la libertà di sposarci, ma meno persone si sposano. Abbiamo la

libertà di avere figli, ma i tassi di natalità crollano. Abbiamo la libertà di praticare la religione, ma le persone abbandonano la fede dei loro padri e delle loro madri. Abbiamo la libertà di conoscere la nostra tradizione, di partecipare alla nostra cultura, di trasmettere gli insegnamenti degli anziani ai giovani, ma diamo solo debiti al numero sempre minore di bambini che condivideranno l'onere di sostenere un numero crescente di anziani. In un mondo ostile a tutti questi beni potenzialmente “democratici” (e non solo alla libertà di goderne o meno), abbiamo sventrato la loro effettiva realizzazione in nome della libertà teorica, ma in realtà aumentando la schiavitù verso le dipendenze consentite dalla big tech, dalla big finance, dalle aziende del porno e delle droghe, dalla big pharma e da un imminente mondo artificiale Meta che placherà le miserie di un mondo sempre più insopportabile che abbiamo effettivamente costruito.

Daniélou capì che la prosperità richiedeva più di una scelta individuale in un mondo che assomigliava al Far West. La realizzazione della vita di preghiera poteva essere resa più facile o quasi impossibile, a seconda delle condizioni ambientali favorite dall'ordine pubblico e sociale. Egli lamentava la perdita di quella che era stata una vita di preghiera “democratizzata” – ben rappresentata nell'Angelus di Millet – ora sostituita da una sorta di sequestro elitario del tempo libero e della contemplazione:

Potrei dire che i monaci...creano da soli l'ambiente in cui possono pregare efficacemente. Quest'ultima considerazione ci porta al cuore del nostro problema. Se i monaci sentono il bisogno di creare un ambiente in cui sia possibile la preghiera, se pensano che la preghiera non sia possibile senza certe condizioni di silenzio, solitudine e disciplina, cosa dobbiamo dire della massa dell'umanità? La preghiera dovrebbe essere il privilegio di una piccola aristocrazia spirituale e la maggior parte del popolo cristiano dovrebbe esserne esclusa?²⁴⁹.

Il liberalismo ha offerto all'umanità la falsa illusione delle benedizioni della libertà al prezzo della solidità sociale. Si scopre che questa promessa era l'ennesima tattica impiegata da un ordine oligarchico per sottrarre ai deboli qualsiasi valore. Daniélou denuncia l'elitarismo che priva la gente comune di un orizzonte vitale di speranza:

Dobbiamo reagire contro ogni visione che fa della vita spirituale il privilegio di un piccolo numero di individui; perché tale visione tradisce il punto essenziale di un messaggio che non è solo cristiano, ma religioso, e cioè che la vita di preghiera è una vocazione umana assolutamente universale⁵⁰.

Allo stesso modo, dovremmo lamentare la privazione delle prospettive di un matrimonio sano, di figli felici, di una molteplicità di fratelli e cugini, di famiglie multigenerazionali, di un'eredità culturale, dei ritmi e dei comfort di una vita religiosa assistita dalla presenza fortificante dei suoi santi e delle sue sante, dei cimiteri e della memoria dei morti in mezzo a noi come promemoria di ciò di cui siamo debitori e di ciò che dobbiamo trasmettere, di una cultura pubblica e politica in cui i beni ordinari erano comunemente presenti. Così anche le forme fortificanti della famiglia, della comunità, della chiesa e dell'eredità culturale sono un "problema politico" che necessita di un rimedio politico. L'offerta di una semplice libertà non è sufficiente.

Le condizioni formative in cui esercitare bene la propria libertà rendono possibili vere e proprie "benedizioni della libertà", che paradossalmente, ma nondimeno logicamente, possono essere fornite solo attraverso la forza del costume e della legge che si rafforzano reciprocamente.

Sempre più evidenze suggeriscono che un ordine sociale pubblicamente indifferente al credo e alla pratica religiosa diventa particolarmente punitivo per i "commoners", ovvero coloro che si trovano nella situazione

economicamente e socialmente più precaria nel mondo di oggi. A conferma delle preoccupazioni di Daniélou, un recente studio che cercava di capire la causa dell'aumento delle “morti di disperazione” tra gli americani della classe operaia, in particolare tra quelli che non hanno una laurea, ha scoperto una forte correlazione tra il declino della fede e della pratica religiosa e l'aumento dei suicidi, delle overdosi di oppiacei e delle malattie legate all'alcol. Inoltre, lo studio ha scoperto che queste morti non sono semplicemente correlate alla perdita di fede individuale, ma alla manifestazione pubblica dell'indifferenza religiosa. Gli autori hanno scoperto che il drammatico aumento delle “morti per disperazione” era fortemente correlato all'abrogazione pubblica delle leggi blu e del giorno di riposo dello Shabbat. L'espansione dell'indifferentismo liberale nei confronti di uno dei beni essenziali per una vita fiorente – il bene del tempo libero legato a un incoraggiamento positivo alla preghiera – ha avuto un effetto sproporzionato, e persino mortale, sugli ultimi tra noi. Eppure, sia i liberali “conservatori” che quelli “progressisti” – i primi che si preoccupano della libertà religiosa, i secondi che professano di preoccuparsi dei poveri – tacciono sulla questione se la nostra raggiunta indifferenza pubblica sia un bene per i cittadini.

Non è una semplice coincidenza che la parola “comune” sia stata così spesso abbinata ad altri concetti e parole che riflettono l'imperativo di proteggere e sostenere le condizioni di prosperità della gente comune: diritto comune, senso comune, bene comune. La promozione e la tutela del bene comune iniziano con l'attenzione per l'ordinario e il quotidiano, favorendo soprattutto le condizioni di prosperità che non si basano sul trasferimento, sull'apprendimento del codice, sull'abbandono delle proprie tradizioni o sulla promozione dell'indifferenza pubblica. Sebbene l'attenzione per il comune comporti un ripensamento fondamentale delle priorità che un mondo

progressista ha abbracciato, un primo passo semplice sarebbe quello di promuovere e proteggere pubblicamente una vita di preghiera. Per citare ancora Daniélou: “Parleremo dunque della preghiera dell’uomo impegnato nella vita sociale. È in questo senso che la preghiera non appartiene alla vita strettamente interiore dell’uomo – con cui la politica non ha nulla a che fare – ma alla sfera politica”. Proteggere e sostenere una vita di preghiera, riconoscere il trascendente, riconoscere la fragilità e le tentazioni di vite minacciate da un mondo impazzito: tutto ciò indica non solo “la preghiera come problema politico”, ma la politica come luogo di preghiera, poiché la politica è il modo in cui cerchiamo insieme di realizzare il bene comune.

Stiamo inesorabilmente entrando nell’era del post-liberismo. Il liberalismo ha esaurito l’eredità materiale e morale che non era in grado di creare e, nel corso del suo esaurimento, ha offerto l’apparenza di un ordine ideologico solido e permanente – la “fine della storia”. La storia, tuttavia, è ricominciata con una certa impazienza, ora guidata da una civiltà occidentale esausta, da una Russia rafforzata e da una Cina in ascesa. Molti hanno investito somme titaniche per sostenere il progetto del liberalismo, raddoppiando le rivendicazioni progressiste della politica dell’identità o le speranze della destra liberale per un rinnovato “fusionismo” del capitalismo e della morale cristiana privatizzata.

Invece, la profondità della nostra tradizione e la memoria vivente forniscono una risorsa alternativa: la tradizione conservatrice del bene comune che si è sviluppata distinguendosi dal liberalismo stesso, sottolineando il bene comune e il buon senso, la cultura condivisa e un ideale di governo di costituzione mista. Il tempo si è fatto tardo, ma nel buio si intravede un rifugio illuminato. È tempo di abbandonare le rovine che abbiamo creato, cercare un po’ di ristoro e poi costruire di nuovo.

RINGRAZIAMENTI

Sono profondamente grato all'*Institute for Advanced Studies in Culture* dell'Università della Virginia – e al suo fondatore, James Davison Hunter – per il suo sostegno a un congedo sabbatico nel 2020. Il 2020 è stato un anno in cui molti di noi sono stati insolitamente spesso a casa. La mia speranza e il mio piano erano di essere un borsista in residenza a Charlottesville durante quell'anno, ma il destino aveva altri piani per me e per tutti noi. Spero di avere l'opportunità di trascorrere un po' di tempo in quella bella compagnia, ma nel frattempo sono grato all'Istituto per il suo sostegno di lunga data al mio lavoro. Ringrazio anche Mary Frances Myler per la preziosa assistenza editoriale nella preparazione di questo manoscritto. Sono grato a R. R. Reno e a First Things per il permesso di incorporare versioni rivedute di diversi argomenti e passaggi apparsi per la prima volta in una serie di articoli e recensioni sulle sue pagine. Infine, ai miei colleghi sostenitori del *bonum commune* – Sohrab Ahmari, Gladden Pappin, Chad Pecknold e Adrian Vermeule – va la mia profonda gratitudine per la nostra duratura amicizia. Non potrei pensare a un gruppo migliore di compagni con cui condividere una trincea.

NOTE

Capitolo 1: LA FINE DEL LIBERALISMO

1. A. De Tocqueville, H. C. Mansfield, D. Winthrop (a cura di), *Democracy in America*, University of Chicago Press, Chicago 2000, p. 280.
2. G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, Ignatius Press, San Francisco 1995, pp. 52-53.
3. C. Murray, *Coming Apart: The State of White America, 1960-2010*, Crown Forum, New York 2012, pp. 144-208; W. B. Wilcox, *Marriage Haves and Have-Nots*, in “The New York Times”, 3 luglio 2011.
4. M. Sandel, *The tyranny of merit: what's become of the common good?*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2020, p. 95.
5. Ivi., p. 85.
6. Michael Lind, *The new class war. Saving Democracy from the Managerial Elite*, Portfolio/Penguin, New York 2020, p.11.
7. J. Kotkin, M. DeBevoise (a cura di), *The Coming of Neo-Feudalism: A Warning to the Global Middle Class* Encounter Books, New York 2020; C. Guilluy, *Twilight of the Elites: Prosperity, the Periphery, and the Future of France*, Yale University Press, New Haven 2019.
8. K. Schlichter, *Militant Normals: How Regular Americans Are Rebellng Against the Elite to Reclaim Our Democracy*, Center Street, New York 2018, p. 58.
9. Tim Carney, *Alienated America: why some places thrive while others*, HarperCollins Publishers, New York 2019, p. 205.
10. D. Goodhart, *The Road to Somewhere*, Penguin Books, Londra 2017, p. 3.
11. E. Pilkington, *Obama Angers Midwest Voters with Guns and Religion Remark*, in “The Guardian”, 14 Aprile, 2008; D. Merica, S. Tatum, *Clinton Expresses Regret for Saying ‘Half’ of Trump Supporters Are ‘Deplorables* in “CNN”, 12 Settembre, 2016.
12. M. Morehead, *Mitt Romney Says 47 Percent of Americans Pay No Income Tax*, in “Politifact”, 18 settembre 2012.
13. K. Williamson, *Chaos in the Family chaos in the State: the white working class's dysfunction*, in “National Review”, 17 marzo 2016.
14. T. B. Edsall, *The closing of the Republican Mind*, in “The New York Times”, 13 luglio 2017.
15. C. Guilluy, *Twilight of the Elites: prosperity, the periphery and the future of France*, Yale University Press, New Haven 2020.
16. M. Sandel, *The tyranny of merit: what's become of the common good?*, op. cit., pp 81-112.
17. Si veda, ad esempio, R. B. Reich, *The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st-Century Capitalism*, Alfred A. Knopf, New York 1991.

Capitolo 2: L'ÉLITE DEL POTERE

1. M. Lind, *The New Class War. Saving democracy from the Managerial Elite*, op. cit., pp. 1-27.
2. J. Burnham, *The Managerial Revolution: What Is Happening in the World*, John Day Company, New York 1944, p. 72. Così, Burnham conferma implicitamente che in un regime ispirato a Locke, la forma primaria di "proprietà" sarebbe la proprietà di se stessi, in particolare la capacità di generare valore in un sistema di mercato. J. Locke, C. B. McPherson (a cura di), *Second Treatise of Government*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1980, p. 19.
3. J. Burnham, *The Managerial Revolution, The Managerial Revolution: What Is Happening in the World*, op. cit., p. 72.
4. Ivi., p.123 (enfasi mia).
5. Secondo le stime di Matthew Stewart, la corrente principale di questa élite manageriale possiede la metà della ricchezza degli Stati Uniti, mentre la restante metà è per lo più di proprietà dei super ricchi e ciò che rimane è distribuito in modo sparso al 9% inferiore. M. Stewart, *The 9.9% is the new american aristocracy*, in "The Atlantic", giugno 2018.
6. Si veda Richard Florida, *The Rise of the Creative Class: How It's Transforming Work, Leisure, Community, and Everyday Life*, Basic Books, New York 2002), grafici 4.1 e 4.2 alle pp. 73 e 75. Dal 1900 al 1999, la classe "super-creativa" è passata da circa l'1% al 12%; nel frattempo, la "classe dei servizi" è passata da circa il 17% al 44%.
7. B. Bishop e R. G. Cushing, *The Big Sort: Why the Clustering of Like-Minded America Is Tearing Us Apart*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston 2008.
8. J. Burnham, *The Managerial Revolution, The Managerial Revolution: What Is Happening in the World*, op. cit. p. 126.
9. A. de Tocqueville, *Democracy in America*, op. cit, p. 483; anche C. Lasch nota il rapporto sempre più "spersonalizzato" tra le élite e il popolo in "The Revolt of the Elites", in *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, W. W. Norton & Company, New York 1995. p. 45.
10. E. Terrell, *When a Quote Is Not (Exactly) a Quote: General Motors*, in "Biblioteca del Congresso", 22 aprile 2016.
11. M. Lind, *The New Class War Saving Democracy From Managerial Elite*, op cit, p. 38. Citando R. Griffith, *Dwight Eisenhower and the Corporate Commonwealth*, in "American Historical Review" 87, no. 1 febbraio 1982, pp. 87-122.
12. B. Friedlander, *Chasing Moonlight: The True Story of Field of Dreams' Doc Graham*, John F. Blair Publishers, Durham 2009.
13. P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*, Harper & Row, New York 1966.
14. C. Guilluy, "The new citadel", in *Twilight of the Elites: Prosperity, the Periphery, and the Future of France*, op. cit., pp. 4, 6, 9, 17, 37 e 45.

15. R. Reich, *The Work of Nations: Preparing Ourselves for the 21-Century Capitalism*, Vintage Books, New York 1992.
16. M. Lind, *The New Class War: Saving Democracy from the Metropolitan elite*, op. cit., pp. 122-25.
17. M. P. Yazigi, *At Ivy Club, a Trip Back to Elitism*, in “The New York Times”, 16 maggio 1999.
18. C. Murray, *Coming Apart: The State of White America, 1960-2010*, Crown Forum, New York 2012, pp. 144-231.
19. Secondo uno studio del “The New York Times” del 2017, il reddito familiare mediano di uno studente di Middlebury è di 244.300 dollari, e il 76% proviene dal 20% della popolazione. Sebbene vi sia mobilità di reddito per gli studenti di Middlebury provenienti da famiglie povere, coloro che si classificano come poveri costituiscono l’1,3% di una recente classe del Middlebury College. *Economic diversity and student outcome at Middlebury College*”, in “The New York Times”, 2017.
20. A. Stanger, *Prepared Testimony and Statement for the Record of Allison Stanger Russell Leng ’60 Professor of International Politics and Economics Middlebury College* in “the Hearing on “Exploring Free Speech on College Campuses” Before the Senate Committee on Health, Education, Labor, and Pensions, 26 ottobre 2017.
21. V. Strauss, *Harvard faculty panel recommends banning fraternities*, in “The Washington Post”, 12 luglio 2017.
22. D. R. Franklin e S. W. Zwickel, *Record-Low 4.59 Percent of Applicants Accepted to Harvard Class of 2022* in “The Harvard Crimson”, 29 marzo 2018.
23. M. Sandel, *The Tyranny of Merit. What’s become of the common good?*, op. cit. p.118.
24. J. S. Mill, J. Gray (a cura di), *On Liberty*, Oxford University Press, New York 1998, pp. 13-14.
25. Lo sforzo intellettuale concertato per sostituire l’educazione ai valori morali oggettivi con un empirismo delle scienze sociali neutrale rispetto ai valori è esplorato da E. A. Purcell Jr. in *The Crisis of Democratic Theory: Scientific Naturalism & the Problem of Value* (Lexington, KY: University Press of Kentucky, 1973).
26. Si veda la “reazione surreale” alle scoperte di Mark Regnerus, che ha riportato gli svantaggi materiali ed emotivi dei bambini cresciuti da adulti con relazioni sentimentali dello stesso sesso, come raccontato da C. Smith in *The Sacred Project of American Sociology*, Oxford University Press, New York 2014, pp. 101-14 e 157-72.
27. Wiktionary, s.v. “mispronoun”, ultima modifica 16 agosto 2020, 2:30.
28. Wiktionary, s.v., “deadname”, ultima modifica 13 novembre 2022, 12:22.
29. A. Sullivan, *We All Live on Campus Now*, in “New York Intelligencer”, 9 febbraio 2018.
30. Si vedano ad esempio le osservazioni di Kevin Williamson citate nel capitolo precedente.
31. Tuttavia, molti pensatori, come Karl Polanyi, hanno sostenuto che l’ordine del mercato è stato di fatto imposto alle classi inferiori recalcitranti, anche quando appariva semplicemente come il

- risultato di forze impersonali. Ripercorrendo la storia dell'ascesa dei mercati capitalistici, Polanyi ha concluso che "il laissez-faire è stato pianificato". K. Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, Boston 2001, p. 147.
32. "State Religious Freedom Restoration Acts", Conferenza nazionale delle legislature statali, 4 maggio 2017.
 33. C. Friedersdorf, *Should Christian Bakers Be Allowed to Refuse Wedding Cakes to Gays?* in "The Atlantic", 25 febbraio 2014.
 34. T. Cook, *RFRA Prompts Connecticut Governor to Issue Order about Travel to Indiana*, in "Indy Star", 30 marzo 2015.
 35. "I leader aziendali, come il CEO di Apple Tim Cook, il CEO di Eli Lilly and Co. John Lechleiter e Bill Oesterle, cofondatore e amministratore delegato di Angie's List, hanno preso di mira i legislatori dell'Indiana affermando che l'RFRA avrebbe danneggiato la loro capacità di reclutare e trattenere talenti di livello mondiale. L'amministratore delegato di Salesforce Marc Benioff ha guidato l'opposizione di Twitter alla legge e ha minacciato che la gigantesca azienda tecnologica avrebbe boicottato lo Stato. Oesterle ha dato la colpa alla RFRA per la cancellazione di un progetto di espansione del quartier generale da 40 milioni di dollari della sua società di rating online con sede a Indianapolis". J. Swiatek, *Salesforce Packed a Punch in Galvanizing RFRA Opposition*, in "Indy Star", 2 aprile 2015, si veda anche D. Adams, *RFRA: Why the 'Religious Freedom Law' Signed by Mike Pence Was So Controversial*, in "Indy Star", 25 aprile 2018.
 36. F. Bruni, *The Sunny Side of Greed*, in "The New York Times", 1 luglio 2015.

Capitolo 3: UN BENE COMUNE

1. R. George e C. West, *Sign the Statement: Truth Seeking, Democracy, and Freedom of Thought and Expression—A Statement by Robert P. George and Cornel West*, in "James Madison Program", 14 marzo 2017.
2. A. Adragna, *47 House Republicans Vote to Write Same-Sex Marriage into Law*, in "Politico", 19 luglio 2022.
3. J. Brennan, *Against Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2016; B. Caplan, *The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies*, Princeton University Press, Princeton 2007; D. Root, *Overruled: The Long War for Control of the U.S. Supreme Court*, Palgrave Macmillan, New York 2014.
4. J. Locke, C.B. McPherson, *Second Treatise of Government*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1980, p. 24.
5. J. Goldberg, *Suicide of the West: How the Rebirth of Tribalism, Populism, Nationalism, and Identity Politics Is Destroying American Democracy* Crown Forum, New York 2018, pp. 7, 8, 9.

6. Goldberg afferma nel suo libro “spiego come il liberalismo e il capitalismo abbiano creato il miracolo e come gli Stati Uniti d’America siano il frutto miracolo”. G. Goldberg, *Suicide of the West, How the Rebirth of Tribalism, Populism, Nationalism, and Identity Politics Is Destroying American Democracy*, op. cit. p.11.
7. G. F. Will, *Statecraft as Soulcraft: What Government Does*, Simon & Schuster, New York 1983, p.165.
8. J. S. Mill, J. Gray (a cura di), “On liberty”, in *On liberty and Other Essays*, Oxford University Press, New York 1998, p. 78.
9. Ivi. p. 70.
10. J. S. Mill, J. Gray (a cura di), “Considerations on Representative Government,” in *On Liberty and Other Essays*, op. cit., pp. 333-339.
11. Durante un dibattito alla Camera dei Comuni il 31 maggio 1866, Mill dichiarò: “Non ho mai intendo dire che i conservatori sono generalmente stupidi. Volevo dire che gli stupidi sono generalmente conservatori. Credo che questo sia un principio così ovvio e universalmente ammesso che difficilmente un gentiluomo potrà negarlo. Supponiamo che un qualsiasi partito, oltre a qualsiasi quota di abilità della comunità, abbia la quasi totalità della sua stupidità, quel partito deve, per legge costituzionale, essere il partito più stupido; e non vedo perché gli onorevoli gentiluomini debbano ritenere questa posizione del tutto offensiva per loro, poiché garantisce loro di essere sempre un partito estremamente potente”. In M. Cohen, *The Philosophy of John Stuart Mill: Ethical, political, and religious*, Modern Library, New York 1961, cap. xxxiii-xxxiv.
12. J. S. Mill, *On liberty*, op. cit., pp.14-15.
13. J. S. Mill, *Considerations of Representative Government*, op cit., p. 232.
14. B. Sunkara, *The Socialist: The Case for Radical Politics in an Era of Extreme Inequality*, Basic Books, New York 2019, pp. 58-65.
15. K. Marx, F. Engels, “The Communist Manifesto”, in K. Marx, L. H. Simon (a cura di), *Selected Writings*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1994, p.161.
16. Ivi. p.159.
17. Ivi. p.167.
18. Marx scrive ne “Il diciottesimo brumaio di Luigi Bonaparte”: I contadini della piccola proprietà formano una vasta massa i cui membri vivono in condizioni simili, ma senza entrare in rapporti molteplici tra loro. Il loro modo di produzione li isola l’uno dall’altro, invece di interagire reciprocamente...Ogni singola famiglia contadina... acquisisce così i propri mezzi di vita più attraverso lo scambio con la natura che in rapporto con la società. Citato in G. Lukács, R. Livingstone (a cura di), *History and Class Consciousness*, The Merlin Press, Londra 1971, p. 60, da “The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte” in K. Marx F. Engels, *Selected works*, Lawrence

and Wishart, Londra 1950, vol. 1, pp. 302-303.

19. Citato in H. Rosenberg, *The Pathos of the Proletariat*, in "Kenyon Review" 11 autunno 1949, pp. 598-99. Il saggio di Rosenberg è una lettura essenziale sul tema del proletariato come "personaggio" del dramma che si svolge sul palcoscenico della storia.
20. K. Marx, "Theses on Feuerbach", in Karl Marx, *Selected writings*, p. 101.
21. K. Marx, "The German Ideology", in *ivi.*, p.119.
22. K. Marx, "The German Ideology", in *The Portable Karl Marx*, Penguin Books, New York 1983, p. 179.
23. B. Yack, *The Longing for Total Revolution: Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*, Princeton University Press, Princeton 1986.
24. K. Marx, "The Eighteenth Brumaire", in Karl Marx, *Selected writings*, p. 191.
25. K. Marx, "Resolution of the General Council of the International Workingmen's Association, 1870. Citato in H. Rosenberg, "The Proletariat and Revolution", in M. Curtis, *Marxism: The Inner Dialogues*, Taylor & Francis Group, New York 1997, p. 269.
26. L'espressione "rivoluzionario professionista" è stata coniata da Milovan Djilas per descrivere la "nuova classe" delle élite comuniste. M. Djilas, *The new class: An Analysis of the Communist System*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1957, p. 39.
27. A. Collier, "Marx and Conservatism", in A. Chitty, M. McIvor (a cura di), *Karl Marx and Contemporary Philosophy* Palgrave Macmillan, New York 2009, p. 94.

Capitolo 4: LA SAGGEZZA DEL POPOLO

1. T. Nichols, *The Death of Expertise: The Campaign Against Knowledge and Why It Matters*, Oxford University Press, New York 2017, p. 20.
2. F. Bacon, "The New Atlantis", in S. Bruce (a cura di) *Three Early Modern Utopias* Oxford University Press, New York 1999, pp.167-177, 185-186. Tra le aree in cui la padronanza scientifica è incoraggiata e perseguita vi sono: Il prolungamento della vita; la restituzione della giovinezza; il ritardo dell'età. L'alterazione della carnagione, della grassezza e della magrezza. L'alterazione delle stature. L'aumento delle parti intellettuali. Creazione di nuove specie. Strumenti di distruzione, come la guerra e il veleno. Formazione di tempeste. Divinazione naturale.
3. J. Brennan, *Against Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2016, p. 3.
4. E. A. Purcell Jr., *The Crisis of Democratic Theory: Scientific Naturalism & the Problem of Value* (Lexington, KY: University Press of Kentucky, Lexington 1973, pp. 95-108.
5. John Dewey ha espresso questo intento originario della scienza sociale progressista: L'indagine, infatti, è un lavoro che spetta agli esperti. Ma la loro competenza non si manifesta nell'elaborazione e nell'esecuzione delle politiche, bensì nella scoperta e nella divulgazione dei fatti da cui dipendono le prime. Sono esperti tecnici nel senso in cui lo sono gli investigatori

scientifici e gli artisti. J. Dewey, M. L. Rogers (a cura di), *The Public and Its Problems: An Essay in Political Inquiry* OH: Swallow Press, Atene 2016, p. 225.

6. Una delle espressioni più eclatanti di questa tendenza progressista fu formulata da Walter J. Shepard, presidente dell'Associazione americana di scienze politiche nel 1934. Shepard esortava la sua professione ad abbandonare la sua malriposta "fede democratica" nel popolo, e a ideare invece dei test per identificare gli ignoranti ed erigere delle barriere che li avrebbe esclusi dalla partecipazione alla politica. Al contrario, una classe di esperti avrebbe dovuto presiedere all'interesse nazionale, ed egli guardò all'estero per scoprire i modelli di questo nuovo assetto. Come affermò nel suo discorso presidenziale ai colleghi politologi, "se questa indagine su una possibile riorganizzazione del governo suggerisce il fascismo, abbiamo già riconosciuto che c'è un grande elemento di pratica fascista di cui dobbiamo appropriarci". W. J. Shepard, *Democracy in Transition*, in "American Political Science Review" 29 febbraio 1935, pp.18-19; si veda anche P. J. Deneen, *Democratic Faith*, Princeton University Press, Princeton 2005, cap. 1.
7. President J. F. Kennedy, *Remarks to Members on the White House Conference on National Economic Issues*, 21 maggio 1962, in "Public Papers of the Presidents of United States", United States Government Printing Office, Washington DC 1962, vol. xxxv, p. 203.
8. J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Beacon Press, Boston 1948, p. 28.
9. J. Dewey, *Democracy and Education*, The Free Press, New York 1944 pp. 50-53.
10. In un passaggio significativo, Dewey paragona i "selvaggi" che imparano a vivere nel e con il mondo naturale per un lungo periodo di tempo a un popolo "civilizzato" che trasforma efficacemente il mondo naturale attraverso la padronanza scientifica per conformarlo ai propri bisogni e desideri. Ivi. pp. 47-48.
11. Aristotele, C. Lord (a cura di) *Politics*, University of Chicago Press, Chicago 2013, pp. 1282a, 80.
12. E. Burke, J. G. A. Pocock, *Reflections on the Revolution in France*, J. G. A. Pocock (a cura di), Hackett Publishing Company, Indianapolis 1987, pp. 75-76.
13. Ivi. p. 29.
14. Ivi. p. 54.
15. Ivi. P. 51.
16. Ivi, p. 49.
17. Ivi. pp. 51-52.
18. Ivi. p. 85.
19. Si veda la critica di Socrate agli artigiani che sostengono che la loro conoscenza specialistica si estende al di là della loro competenza. "The Apology of Socrates" in T. G. West (a cura di) *Four Texts on Socrates* Cornell University Press, Itaca 1998). pp. 22d-e, p. 71.
20. C. Kerr, *The Uses of the University*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2001, p. 15.
21. "Il lavoratore perde quindi naturalmente l'abitudine a questo tipo di sforzo e diventa in genere

- tanto stupido e ignorante quanto è possibile che lo diventi una creatura umana”. A. Smith, W. B. Todd *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Liberty Classics, Indianapolis 1981, vol. 2, p. 782.
22. M. Crawford, *Shop Class as Soul Craft: An Inquiry into the Value of Work*, Penguin Press, New York 2009 pp. 41-42; citando K. Sward, *The Legend of Henry Ford* Rinehart, New York 1948, p. 49.
23. W. Berry, “The Purpose of a Coherent Community”, in *The Way of Ignorance and Other Essays*, Shoemaker & Hoard, Berkeley 2005, p. 77.
24. M. Smith, “Speech of 21 June 1788”, in H. J. Storing (a cura di) “The Anti-Federalist”, University of Chicago Press, Chicago 1985, p. 340.

Capitolo 5: LA COSTITUZIONE MISTA

1. Aristotele, C. Lord (a cura di) *Politics*, op. cit. pp. 1294b, p. 113.
2. Ivi. p. 115.
3. Polibio, R. Waterfield (a cura di), *The Histories*, Oxford University Press, New York 2010, vi.10, pp. 378-79.
4. Ivi, vi 10, p. 379.
5. Ivi, vi 4, p. 373.
6. Tommaso d'Aquino, “The Summa of Theology”, in P. E. Sigmund (a cura di) *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, W. W. Norton & Company, 1988, Q. 97.3, p. 57.
7. Ivi. Q. 97.3, p. 57.
8. Ivi., Q. 90.4, p. 46.
9. C. Robin, *The Reactionary Mind: Conservatism from Edmund Burke to Donald Trump*, Oxford University Press, New York 2018, pp. 7-8.
10. E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, op. cit. p. 66.
11. Ivi. p.169.
12. Ivi. p. 170-71 (enfasi mia).
13. Citato in T. A. Jenkins, *Disraeli and Victorian Conservatism* St. Martin's Press, New York 1996, p. 91.
14. B. Disraeli, “Vindication of the English Constitution”, in W. Huntcheon (a cura di), *Whigs and Whiggism: Political Writings of Benjamin Disraeli*, J. Murray, Londra 1913, p. 120.
15. Ivi. pp. 215-218.
16. Disraeli, “Crystal Palace Speech”, citato in L. P. de Alvarez, *The Romantic Imperialism of Benjamin Disraeli*, tesi di dottorato, Università di Notre Dame (giugno 1970), p. 19, 106-110. Disraeli chiarisce che il “successo” del liberalismo è all'origine del fallimento del socialismo nel fondare il benessere umano sulla base dell'associazione umana dal basso verso l'alto. Come ha

osservato perspicacemente il teorico politico Leo Paul de Alvarez, “il fallimento del liberalismo nell’istituire una vera comunità porta al “principio di associazione” del socialismo, ma il socialismo non fornisce di fatto una comunità - collettivizza solo l’egoismo”. In effetti, riassume Alvarez, “il liberalismo ha liberato le forze del socialismo”.

17. Ivi. p.108.
18. Ibidem.
19. T. Judge, *Tory Socialism in English Culture, Politics, and Society, 1870-1940*, Mentor Books, Londra 2019. Un’espressione più recente del “socialismo Tory” è del “Blue Labour”. Si veda M. Glasman, “The Meaning of Socialism”, in *Blue Labour: The Politics of the Common Good* Polity Press, Cambridge UK 2022.
20. B. Disraeli, in W. Huntcheon (a cura di), *Whigs and Whiggism: Political Writings of Benjamin Disraeli*, op. cit., p. 215.
21. A. de Tocqueville, *Democracy in America*, p. 252.
22. Ivi., p. 256.
23. Ivi., p. 254 (enfasi mia).
24. Ivi. pp. 256-257.

Capitolo 6: L’ARISTOPOPULISMO

1. Sebbene oggi la parola “dignità” sia più spesso intesa come un concetto che si trova in egual misura in tutti gli esseri umani, come ha sottolineato Alasdair MacIntyre in una conferenza del 2021 al Notre Dame Center for Ethics and Culture, nella sua accezione premoderna, la dignità era una condizione che veniva raggiunta solo da personaggi distintamente eccellenti e che poteva essere persa se non mostravano più le qualità di una persona di dignità. La sua conferenza è disponibile online.
2. Dizionario Etimologico Online, s.v. “gentile”, ultima modifica 25 aprile 2017.
3. J. Madison, A. Hamilton, J. Jay, I. Kramnick e W. F. Pratt (a cura di) *The Federalist Papers*, Penguin, Harmondsworth 1987, n. 10, p. 126.
4. J. Adams, “Thoughts on Government: Applicable to the Present State of the American Colonies”, in C. B. Thompson (a cura di) *The Revolutionary Writings of John Adams*, Liberty Fund, Indianapolis 2001, p. 292.
5. M. Lind, *The New Class War: Saving Democracy from the Managerial Elite* op. cit., pp.10-13.
6. J. Gu, *The Employees Who Gave most to Trump and Biden*, in “Bloomberg”, 2 novembre 2020.
7. D. Campbell, G. Layman, J. C. Green, *Secular Surge: A New Fault Line in American Politics*, Cambridge University Press, Cambridge UK 2020.
8. A. de Tocqueville, *Democracy in America*, p. 240.
9. M. Lind, *The New Class War: Saving Democracy from the Managerial Elite* op. cit., cap. 8, pp. 131-

45.

10. Ho già scritto in precedenza di questa insufficienza dell'altrimenti potente argomentazione di Michael Lind. Si veda la mia recensione, *Replace the Elite*, in "First Things", marzo 2020.
11. T. Cowen, "A new social contract? cap. 12 in *Average Is Over: Powering America Beyond the Age of the Great Stagnation* Dutton, New York 2013.
12. C. Smith, "Rethinking the Secularization of American Public Life", in *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*, University of California Press, Berkeley 2003, pp. 1-96.
13. N. Machiavelli, "Discourses on Livy, in D. Wooton (a cura di) *Selected Political Writings*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1994), I.iv, p. 94.
14. Ivi., I.iv, pp 94-95.
15. G. Will, *Congress Just Isn't Big Enough* in "The Washington Post", 14 gennaio 2001.
16. M. Smith, "Speech of 21 June 1788", in H. J. Storing (a cura di) *The Anti-Federalist*, University of Chicago Press, Chicago 1985, p. 340.
17. M. Kazin, *A Godly Hero: The Life of William Jennings Bryan* Alfred A. Knopf, New York 2006), pp. 224-25.
18. R. Douthat, *Break Up the Liberal City* in "The New York Times", 25 marzo 2017.
19. C. Murray, *Coming Apart: The State of White America, 1960-2010*, Crown Forum, New York 2012, pp. 75-99.
20. Pew Research Center Report, "The Military-Civilian Gap: Fewer Family Connections", 23 novembre 2011.
21. "Gli americani sono anche meno legati al servizio militare rispetto al passato. Secondo il Dipartimento della Difesa, il numero di giovani adulti con genitori che hanno prestato servizio nell'esercito è sceso dal 40% del 1995 al 15% di oggi, e meno dell'1% della popolazione statunitense presta attualmente servizio nelle forze armate, rispetto a più del 12% durante la Seconda Guerra Mondiale". K. M. Schmiegel e P. A. Burke, *How to Bridge the Divide between Civilians and the Military, First Responders* in "Military Times", September 10 Settembre 2019.
22. N. Machiavelli, "The Prince", in *Selected Political Writings*, op. cit., p. 39.
23. Bruto, "Essay of 18 october 1787", in H. J. Storing (a cura di) *The Anti-Federalist*, University of Chicago Press, Chicago 1985, p. 115.
24. Nel periodo precedente la guerra in Iraq, il deputato Charles Rangel di New York ha presentato una legge che avrebbe reso obbligatorio il servizio militare nazionale universale. Sebbene il momento fosse cinico, il suo ragionamento non lo era: "Quando si parla di una guerra, si parla di truppe di terra, si parla personale arruolato, e non vengono dai figli dei membri del Congresso ", ha detto. "Penso che se tornassimo a casa e scopriremmo che ci sono famiglie preoccupate che i loro figli vadano in guerra, ci sarebbe più cautela e più disponibilità a lavorare

- con la comunità internazionale piuttosto che dire: “O a modo nostro o niente”. *Rangel Calls for Mandatory Military Service*, in “CNN Inside Politics”, 30 dicembre 2002.
25. A. Bacevich, *A Push to Bridge the Gap between Soliders and Citizens*, in “Here & Now”, 2 settembre 2013.
 26. Per una versione conservatrice di questo argomento, si veda W. F. Buckley Jr., *Gratitude: Reflections on What We Owe to Our Country*, Random House, New York 1990.
 27. P. Turchin, *Blame Rich, Overeducated Elites as Our Society Frays* in “Bloomberg”, 20 novembre 2013.
 28. M. Crawford, *Shop Class as Soul Craft; An Inquiry into the Value of Work*, Penguin Press, New York 2009, pp. 1-10.
 29. A. Hamilton, “Report on the Subject of Manufactures”, in *Writings*, The Library of America, New York 1979, pp. 647-734. Si vedano, ad esempio, le pp. 647, 664, 666, 668-69, 688, 698, 705 (incoraggiando “nuove invenzioni e scoperte, in patria”).
 30. Sono grato al lavoro di Oren Cass, che offre un caso più completo della sintesi che propongo qui. Per una spiegazione più completa, si veda O. Cass, *The Once and Future Worker: A Vision for the Renewal of Work in America*, Encounter Books, New York 2018. Cass esplora il “sostegno del governo [per] l’innovazione, le infrastrutture e l’istruzione”, pp. 134-139.
 31. M. Lind, *The New Class War: Saving Democracy from the Managerial Elite* op. cit., pp. 10-13.
 32. *Excerpts from Final Report of Commission on Immigration and Refugee Policy*, in “The New York Times”, 27 febbraio 1981.
 33. P.-E. Gobry, *A Science-Based Case for Ending the Porn Epidemic*, in “Ethics and Public Policy Center”, 19 dicembre 2019.
 34. A. Vermeule, *Common Good Constitutionalism: Recovering the Classical Legal Tradition* (Cambridge, UK: Polity Press, 2022).
 35. T. P. Carney, *Alienated America: Why Some Places Thrive While Other Places Collapse*, HarperCollins Publishers, New York 2019), pp. 65-144.
 36. G. Pappin, M. Molla, *Affirming the American Family*, in “American Affairs”, no. 3 (autunno 2019), pp. 67-81.
 37. L. Stone, *Is Hungary Experiencing a Policy-Induced Baby Boom?*, in “Institute for Family Studies”, 10 luglio 2018.
 38. S. Ahmari, G. Pappin, C. Pecknold, *In Defence of Cultural Christianity*, in “The American Conservative”, 9 novembre 2021.

Capitolo 7: VERSO L’INTEGRAZIONE

1. P. Manent, M. Le Pain (a cura di) *A World beyond Politics: A Defense of the Nation-State*, Princeton University Press, Princeton 2006, p. 12.

2. Ivi, p.13.
3. Ibidem.
4. M. Sandel, *The Tyranny of Merit. What's become of the Common Good?*, op. cit., p. 118.
5. L. Summers, citato in ivi, p. 79.
6. M. Sandel, *The Tyranny of Merit. What's become of the Common Good?*, op. cit., p.186.
7. 1 Corinzi 12:14-16, 18, 20-22, Revised Standard Edition.
8. 1 Corinzi 12:25-26, Revised Standard Edition.
9. J. Winthrop, "A Model of Christian Charity", in P. Miller (a cura di) *The American Puritans: Their Prose and Poetry*, Anchor Books, New York 1956, p.83.
10. Ivi, p. 82.
11. A. de Tocqueville, *Democracy in America*, op. cit., I.1.5, p. 65.
12. Ivi. p. 57.
13. Ivi. p. 65.
14. Ibidem.
15. *Grutter v. Bollinger*, 539 US 306 (2003), opinione di maggioranza.
16. R. DiAngelo e M. E. Dyson, *White Fragility*, Beacon Press, Boston 2018, I. X. Kendi, *How to Be an Antiracist*, One World, New York 2019.
17. M. Lind, *The New Class War: Saving Democracy from the Managerial Elite*, op. cit., p.12.
18. Diversi studi hanno fornito prove del declino delle chiese storicamente nere, che segue (anche se più lentamente) il declino di tutte le denominazioni religiose. Secondo uno studio recente, "la quota di afroamericani che si identificano come non affiliati alla religione è aumentata negli ultimi anni, rispecchiando le tendenze nazionali. Nel 2007, quando è stato condotto il primo Religious Landscape Study, solo il 12% dei neri americani ha dichiarato di essere religiosamente non affiliato, cioè ateo, agnostico o "di non credere in nulla in particolare".2014, quando è stato condotto il Landscape Study, questo numero è salito al 18%. Come per la popolazione generale, gli adulti afroamericani più giovani hanno maggiori probabilità di non essere affiliati rispetto a quelli più anziani. Tre afroamericani su dieci (29%) di età compresa tra i diciotto e i ventinove anni dicono di non essere affiliati, rispetto al 7% degli adulti neri di età pari o superiore ai sessantacinque anni"; D. Masci, *Five Facts about the Religious Lives of African Americans*, in "Pew Research Center", 7 febbraio 2018.
19. N. Glazer e D. P. Moynihan, *Beyond the Melting Point*, The MIT Press, Cambridge 1964); D. P. Moynihan, *The Negro Family: The Case for National Action*, in "Office of Policy Planning and Research United States Department of Labor", marzo 1965.
20. J. Bosman, *Obama Sharply Assails Absent Black Fathers* in "The New York Times", 16 giugno 2008.
21. T.-N. Coates, *How the Obama Administration Talks to Black America* in "The Atlantic", 20 maggio

2013.

22. G. Yearwood, *Perspective: On Black Fatherhood, Gender and Family* In "Pittwire", 19 giugno 2020.
23. M. D. Smith, *The Dangerous Myth of the "Missing Black Father"*, in "The Washington Post", 10 gennaio 2017.
24. Un esempio straordinariamente franco di questo sentimento è stato citato in precedenza, ma illustra così bene questo punto che vale la pena ripeterlo. Lo scienziato politico della Duke University James Stimson ha valutato la condizione della classe operaia bianca come un fallimento morale personale: "Non li vedo come lavoratori un tempo orgogliosi, ora diseredati, ma piuttosto come persone con ambizioni limitate che avrebbero potuto cercare altrove opportunità migliori e non l'hanno fatto. Vedo i loro problemi sociali più come spiegazioni del perché non hanno cercato opportunità quando avrebbero potuto, che come il risultato della perdita del lavoro". T. B. Edsall, *The Closing of the Republican Mind*, in "The New York Times", 13 luglio 2017.
25. "L'umanità democratica, avrebbero potuto concordare Dewey e [Kenneth] Burke, ha più essere dell'umanità predemocratica". R. Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America*, Harvard University Press, Cambridge 1998, fn. 12, p. 143.
26. Discutendo del racconto di Hawthorne, May scrisse: L'attaccamento diventa troppo quietistico se si riduce a una mera accettazione del bambino così com'è. L'amore deve volere il benessere e non solo l'essere dell'altro. Ma l'attaccamento cade in una repulsione gnostica contro il mondo, se, in nome del benessere, si allontana dal figlio così com'è. I genitori ambiziosi, soprattutto in una società meritocratica, tendono a enfatizzare unilateralmente il ruolo genitoriale di trasformazione dell'amore. Esigiamo ferocemente prestazioni, realizzazioni e risultati. A volte ci comportiamo come gli antichi gnostici che disprezzavano il mondo dato, che scambiavano la nascita stessa del mondo come una catastrofe. Sempre più spesso definiamo e consideriamo i nostri figli come prodotti da perfezionare, difetti da superare. E in questo modo ci definiamo implicitamente come produttori di difetti. Nel rifiuto del bambino è implicito il rifiuto di se stessi. Ci consideriamo produttori imperfetti piuttosto che destinatari imperfetti di un dono. Per i genitori è difficile mantenere un equilibrio tra i due lati dell'amore. L'amore di accettazione, senza amore di trasformazione, scivola nell'indulgenza e infine nella negligenza. L'amore trasformatore, senza l'amore accettante, tormenta e infine respinge. W. F. May, *President's Council on Bioethics discussion of "The Birthmark"* di Nathaniel Hawthorne.
27. C. Lasch, *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*, W. W. Norton & Company, New York 1991, p. 83.
28. Ivi, p. 81.
29. Per la discussione di Lasch sulla "speranza senza ottimismo", Ivi. pp. 4, 39, 78-81, 390-93, 536. La sua discussione sulla "disciplina spirituale contro il risentimento" si alle pp. 329-411, e

presenta ritratti ampiamente ammirati di Reinhold Niebuhr e Martin Luther King.

30. In un commovente omaggio personale all'amico "Kit" Lasch, Jean Bethke Elshtain ha concluso con queste parole cariche di speranza di Lasch: La speranza è il rifiuto dell'invidia e del risentimento e di tutto ciò che li invita. Non è difficile capire perché queste sembrerebbero sempre posizioni morali convincenti, perché viviamo in un mondo che non sembra organizzato per la convenienza umana. È un mondo in cui la felicità umana non è l'obiettivo principale, e i nostri piani vanno a rotoli, e ci sono terribili limiti a ciò che possiamo conoscere, capire e controllare. E in ogni caso le nostre vite sono molto brevi. Il fatto della morte è sempre lì, a tormentare la nostra immaginazione. Tutto ciò sembra giustificare la rinuncia a credere nella possibilità che il mondo, nonostante questi fatti, sia buono, giusto, bello. Tutto ciò, naturalmente, non implica che questo sia il migliore dei mondi possibili o che la lotta contro l'ingiustizia debba essere sospesa sulla base del fatto che ciò che è, è giusto. Citato da J. B. Elshtain, *The Life and Work of Christopher Lasch: An American Story*, in "Salmagundi" 106/107 (primavera/estate 1995), p. 161.
31. Y. Hazony, *The Virtue of Nationalism* Basic Books, New York 2018; R. Lowry, *The Case for Nationalism: How It Made Us Powerful, United, and Free*, Broadside Books, New York 2019; R. R. Reno, *Return of the Strong Gods: Nationalism, Populism, and the Future of the West*, Regnery Gateway, New York 2021.
32. B. S. Gregory, "Controlling the Churches", in *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Belknap Press, Cambridge 2012), cap. 3, pp. 129-79.
33. Sullo sforzo intenzionale (e riuscito) dei liberali per ottenere questo trasferimento di fedeltà, si veda S. Macedo, *Transformative Constitutionalism and the Case of Religion: Defending the Moderate Hegemony of Liberalism*, in "Political Theory" 26, n. 1° febbraio 1998, pp. 56-80.
34. D. Immerwahr, *How to Hide an Empire: A History of the Greater United States*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2019, pp. 75-76; J. M. McPherson, *Battle Cry of Freedom: The Civil War Era*, Oxford University Press, New York, 1988.
35. Si veda la mia discussione di questo sottile insegnamento dei *Federalist Papers*, in particolare i nn. 17 (Hamilton), 27 (Hamilton) e 46 (Madison), in *Why Liberalism Failed*, Yale University Press, New Haven 2018, pp. 166-73.
36. H. Croly, A. M. Schlesinger (a cura di), *The promise of American Life*, Belknap Press, Cambridge 1965, pp. 27-51, 274-77.
37. Ivi., pp. 280-84, 413-18.
38. G. J. Harp, "Herbert Croly: Positivist Progressive", in *Positivist Republic: Auguste Comte and the Reconstruction of American Liberalism, 1865-1920*, Penn State University Press, University Park PA1994, cap. 7, pp. 183-210.
39. Il saluto di Bellamy che accompagnava il *Pledge*, con il braccio teso verso la bandiera, fu poi

adottato dai nazisti. Il suo carattere devozionale, completamente laico, fu infine corretto con l'inserimento di "under God" (sotto Dio) nel 1954, grazie soprattutto agli sforzi del gruppo cattolico dei Cavalieri di Colombo. B. Greene, *The Peculiar History of the Pledge of Allegiance*, in "CNN", 23 marzo 2013.

40. A. Delbanco, *The Real American Dream: A Meditation on Hope*, Harvard University Press, Cambridge 1999; J. B. Elshtain, *Sovereignty: God, State, and Self*, Basic Books, New York 2008.
41. P. Iyer, *The Global Soul: Jet Lag, Shopping Malls, and the Search for Home*, Alfred A. Knopf, New York 2000.
42. Papa Francesco, *Fratelli Tutti (On Fraternity and Social Friendship)*, Our Sunday Visitor, Huntington 2020, p. 84.
43. Ivi., pp. 84-85.
44. R. T. Anderson e R. P. George, *The Baby and the Bathwater*, in "National Affairs", autunno 2019.
45. Dizionario Etimologico Online, s.v. "comune".
46. J. Daniélou, *SJ, Prayer as a Political Problem*, Cluny Press, Providence 2020, p.17.
47. A. Case e A. Deaton, *Deaths of Despair and the Future of Capitalism*, Princeton University Press, Princeton 2020.
48. P. McCouat, *Millet and the Angelus: How a Painting of Potato Farmers Became the Most Expensive Modern Painting in the World*, in "Journal of Art in Society", agosto 2020.
49. Daniélou, *SJ, Prayer as a Political Problem*, p. 20.
50. Ivi. pp. 20-21.
51. T. Giles, D. Hungerman e T. Oostrom, *Opiates of the Masses?: Deaths of Despair and the Decline of American Religion*.in "National Bureau of Economic Research" gennaio 2023.
52. Daniélou, *SJ, Prayer as a Political Problem*, op cit., p. 17.

BIBLIOGRAFIA

1 Corinthians 12:14 – 16, 18, 20– 22, Revised Standard Edition.

1 Corinthians 12:25 – 26, Revised Standard Edition.

Adams A., *RFRA: Why the 'Religious Freedom Law' Signed by Mike Pence Was So Controversial*, in “Indy Star”, 25 aprile 2018.

Adams J., *Thoughts on Government: Applicable to the Present State of the American Colonies*, in Thompson. B. (a cura di), *The Revolutionary Writings of John Adams*, Liberty Fund, Indianapolis 2001.

Adragna A., *47 House Republicans Vote to Write Same-Sex Marriage into Law*, in “Politico”, 19 luglio 2022.

Ahmari S., Pappin G. Pecknold C., *In defense of Cultural Christianity* in “The American Conservative”, 9 novembre 2021.

Anderson R. T., George R. P., *The Baby and the Bathwater*, in “National Affairs”, autunno 2019.

Aristotele, Lord Carnes (a cura di), *Politics*, University of Chicago Press, Chicago 2013.

Bacevich A., *A Push to Bridge the Gap between Soldiers and Citizens*, in “Here & Now”, 2 settembre 2013.

Bacon F., Bruce S. (a cura di) *The New Atlantis in Three Early Modern Utopias*, Oxford University Press, New York 1999.

Berry W., *The Purpose of a Coherent Community*, in *The Way of Ignorance and Other Essays*, Shoemaker & Hoard, Berkley 2005.

Bishop B., Cushing R. G., *The Big Sort: Why the Clustering of Like-Minded America Is Tearing Us Apart*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston 2008.

Bosman J., *Obama Sharply Assails Absent Black Fathers*, in “The New York Times”, 16 giugno 2008.

Brennan J. *Against Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2016.

Bruni F., *The Sunny Side of Greed*, in “The New York Times”, 1 luglio 2015.

Brutus, Storing H. J., (a cura di), *Essay of 18 october 1787*, in *The Anti-Federalist*, University of Chicago

- Press, Chicago 1985.
- Buckley Jr W.F., *Gratitude: Reflections on What We Owe to Our Country*, Random House, New York 1990.
- Burke E., Pocock J.G.A. (a cura di), *Reflections on the Revolution in France*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1987.
- Burnham J., *The managerial revolution: What Is Happening in the World*, John Day Company, New York 1944.
- Campbell D., Layman G., Green J. C., *Secular Surge: A New Fault Line in American Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.
- Caplan B., *The Myth of the rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies*, Princeton University Press, Princeton 2007.
- Carney T., *Alienated America: Why Some Places Thrive While Others*, Harper Collins Publishers, New York 2019.
- Case A., Deaton A., *Deaths of Despair and the Future of Capitalism*, Princeton University Press, Princeton 2020.
- Cass O., *The Once and Future Worker: A Vision for the Renewal of Work in America* Encounter Books, New York 2018.
- Chesterton G. K., *Orthodoxy*, Ignatius Press, San Francisco 1995.
- Clark Kerr C., *The Uses of the University*, Harvard University Press, Cambridge 2001.
- Coates T.-N., *How the Obama Administration Talks to Black America*, in “The Atlantic”, 20 maggio 2013.
- Cohen M. (a cura di), *The philosophy of John Stuart Mill: Ethical, Political, and Religious*, Modern Library, New York 1961.
- Collier A., Chitty A., Martin McIvor M. (a cura di) “*Marx and conservatism*”, in *Karl Marx and Contemporary Philosophy*, Palgrave Macmillan, New York 2009.
- Cook T., *RFRA Prompts Connecticut Governor to Issue Order about Travel to Indiana*, in “Indy Star”, 30

marzo 2015.

Cowen T., "A New Social Contract?", cap. 12 in *Average Is Over: Powering America Beyond the Age of the Great Stagnation*, Dutton, New York 2013.

Crawford M., *Shop Class as Soul Craft: An Inquiry into the Value of Work*, Penguin Press, New York 2009.

Croly H., Arthur M. Schlesinger A. M. (a cura di), *The Promise of American Life*, Belknap Press, Cambridge 1965.

D'Aquino T., Sigmund P. E. (a cura di), *The Summa of Theology in St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, W. W. Norton & Company, New York 1988.

Daniélou J., *SJ, Prayer as a Political Problem*, Cluny Press, Providence 2020.

David Goodhart D., *The Road to Somewhere*, Penguin Books, Londra 2017.

De Alvarez L. P. *The Romantic Imperialism of Benjamin Disraeli*, Università di Notre Dame, Parigi giugno 1970.

De Tocqueville A., Winthrop D., Mansfield H. C. (a cura di), *Democracy in America*, University of Chicago Press, Chicago 2000.

Delbanco A., *The Real American Dream: A Meditation on Hope*, Harvard University Press, Cambridge 1999.

Deneen P. J. *Democratic Faith*, Princeton University Press, Princeton 2005.

Deneen P., *Replace the Elite*, in "First Things" 1° marzo 2020.

Deneen P., *Why Liberalism Failed*, Yale University Press, New Haven 2018.

Dewey J., *Democracy and Education*, The Free Press, New York 1944.

Dewey J., *Reconstruction in Philosophy*, Beacon Press, Boston 1948.

Dewey J., Rogers M. L., *The Public and Its problems: An Essay in Political Inquiry*, OH: Swallow Press, Atene 2016.

Di Angelo R, Dyson M. E., *White Fragility.*, Beacon Press, Boston 2018.

Disraeli B., *Vindication of the English Constitution*, in Hutcheon W. (a cura di), *Whigs and Whiggism: Political Writings of Benjamin Disraeli*, J. Murray, Londra 1913.

Djilas M., *The new class: An Analysis of the Communist System*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1957.

Douthat R., *Break Up the Liberal City*, in “The New York Times” 25 marzo 2017.

Economic diversity and student outcomes at Middlebury Vermont, in “The New York Times” 2017.

Edsall T. B., “*The closing of the Republican Mind*”, in “The New York Times”, 13 luglio 2017.

Elshtain J. B., *Sovereignty: God, State, and Self*, Basic Books, New York 2008.

Elshtain J. B., *The Life and Work of Christopher Lasch: An American Story*, Salmagundi 106/107 primavera/estate 1995.

Excerpts from Final Report of Commission on Immigration and Refugee Policy, in “The New York Times”, 27 febbraio 1981.

Florida R., *The Rise of the Creative Class: How It's Transforming Work, Leisure, Community, and Everyday Life*, Basic Books, New York 2002.

Franklin D. R., Samuel W., Zwickel S., W., *Record-Low 4.59 Percent of Applicants Accepted to Harvard Class of 2022*, in “The Harvard Crimson”, 29 marzo 2018.

Friedersdorf C., *Should Christian Bakers Be Allowed to Refuse Wedding Cakes to Gays?*, in “The Atlantic”, 25 febbraio 2014.

Friedlander B., *Chasing Moonlight: The True Story of Field of Dreams' Doc Graham*, John F. Blair Publishers, Durham NC 2009.

George F. Will, *Statecraft as Soulcraft: What Government Does*, Simon & Schuster, New York 1983.

George R., West C., *Sign the Statement: Truth Seeking, Democracy, and Freedom of Thought and Expression—A Statement by Robert P. George and Cornel West* in “James Madison Program”, 14 marzo 2017.

- Giles T., Hungerman D., Oostrom T., *Opiates of the Masses?: Deaths of Despair and the Decline of American Religion*, in “National Bureau of Economic Research” Gennaio 2023.
- Gillis J. Harp, *Herbert Croly: “Positivist Progressive”*, cap. 7 in *Positivist Republic: Auguste Comte and the Reconstruction of American Liberalism, 1865-1920*, Penn State University Press, University Park Pennsylvania 1994.
- Glasman M., *The Meaning of Socialism*, in *Blue Labour: The Politics of the Common Good*, Polity Press, Cambridge 2022.
- Glazer N., Moynihan D. P., *Beyond the Melting Point*, The MIT Press, Cambridge 1964.
- Gobry P-E., *A Science-Based Case for Ending the Porn Epidemic*, in “Ethics and Public Policy Center”, 19 dicembre 2019.
- Goldberg J., *Suicide of the West: How the Rebirth of Tribalism, Populism, Nationalism, and Identity Politics Is Destroying American Democracy*, Crown Forum, New York 2018.
- Greene B., *The Peculiar History of the Pledge of Allegiance*, in “CNN”, 23 marzo 2013.
- Gregory B. S., *Controlling the Churches*, cap. 3 in *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Belknap Press, Cambridge 2012.
- Griffith R., *Dwight Eisenhower and the Corporate Commonwealth*, in “American Historical Review” 87, no. 1 febbraio 1982.
- Grutter v. Bollinger, 539 US 306 (2003), majority opinion.
- Gu J., *The Employees Who Gave Most to Trump and Biden*, in “Bloomberg”, 2 Novembre 2020.
- Guilluy G. DeBevoise M. (A cura di), *The new citadel*, in *Twilight of the Elites: Prosperity, the Periphery, and the Future of France*, Yale University Press, New Haven 2019.
- Guilluy C., *Twilight of the Elites: Prosperity, the Periphery and the Future of France*, Yale University Press, New Haven 2020.
- Guilluy C., *Twilight of the Elites: Prosperity, the Periphery, and the Future of France*, trans. Malcolm

- DeBevoise, Yale University Press, New Haven 2019.
- Hamilton A., *Report on the Subject of Manufactures*, in *Writings*, The Library of America, New York. 1979.
- Hazon Y., *The Virtue of Nationalism*, Basic Books, New York 2018.
- Immerwahr D., *How to Hide an Empire: A History of the Greater United States*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2019.
- Iyer P., *The Global Soul: Jet Lag, Shopping Malls, and the Search for Home*, Alfred A. Knopf, New York 2000.
- Jenkins T. A., *Disraeli and Victorian Conservatism*, St. Martin's Press, New York 1996.
- Judge T., *Tory Socialism in English Culture, Politics, and Society, 1870-1940*, Mentor Books, Londra 2019.
- Kazin M., *A Godly Hero: The Life of William Jennings Bryan*, Alfred A. Knopf, New York 2006.
- Kendi I. X., *How to Be an Antiracist*, One World, New York 2019.
- Kennedy J. F., *Remarks to Members on the White House Conference on National Economic Issues* in "Public Papers of the Presidents of United States", United States Government Printing Office, Washington D.C., 21 maggio 1962.
- Kotkin J., *The Coming of Neo-Feudalism: A Warning to the Global Middle Class*, Encounter Books, New York 2020.
- Lasch C., *The Revolt of the Elites*, in *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, W. W. Norton & Company, New York 1995.
- Lasch C., *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics* W. W. Norton & Company, New York 1991.
- Lind M., *The New Class War. Saving Democracy from the Metropolitan Elite*, Portfolio/Penguin, New York 2020.
- Locke J., *Second Treatise of Government*, McPherson Hackett Publishing Company, Indianapolis 1980.
- Lowry R., *The Case for Nationalism: How It Made Us Powerful, United, and Free*, Broadside Books, New

- York 2019.
- Lukács G., Rodney Livingstone R. (a cura di), *History and Class Consciousness*, The Merlin Press, Londra 1971.
- Macedo S., *Transformative Constitutionalism and the Case of Religion: Defending the Moderate Hegemony of Liberalism*, in "Teoria Politica" 26, n. 1° febbraio 1998.
- Machiavelli N., Wooton D. (a cura di), *The Prince*, in *Selected Political Writings*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1994.
- Machiavelli N., Wooton D., *Discourses on Livy* in *Selected Political Writings*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1994.
- Madison J., Hamilton A., Jay J., Kramnick I., Pratt F. W. (a cura di), *The Federalist Papers*, Harmondsworth, UK Penguin, Harmondsworth 1987.
- Manent P., LePain M. (a cura di), *A World beyond Politics: A Defense of the Nation-State*, Princeton University Press, Princeton 2006.
- Marx K. ed Engels F., Lawrence H. (a cura di) *The Communist Manifesto*, in Karl Marx, *Selected Writings*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1994.
- Marx K., Engels F., *Selected Writing*, Vol. II, Lawrence and Wishart, Londra 1950.
- Marx K., *Resolution of the General Council of the International Workingmen's Association*, 1870. In Rosenberg H., *The Proletariat and Revolution*, in *Marxism: The Inner Dialogues*, ed. Michael Curtis, Taylor & Francis Group, New York 1997.
- Marx K., *The German Ideology* in *The Portable Karl Marx*, Penguin Books, New York 1983.
- Marx K., *The German Ideology*, in *Selected Writings*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1994.
- Marx K., *Theses on Feuerbach*, in *Selected Writings*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1994.
- Masci D., *Five Facts about the Religious Lives of African Americans* in "Pew Research Center", 7 febbraio 2018.

May W. F., President's Council on Bioethics discussion of "The Birthmark" by Nathaniel Hawthorne.

McCout P., "*Millet and Angelus: How a Painting of Potato Farmers Became the Most Expensive Modern Painting in the World*", in "Journal of Art in Society", agosto 2020.

McPherson J. M., *Battle Cry of Freedom: The Civil War Era*, Oxford University Press, Oxford 1988.

Merica D., and Tatum S., *Clinton Expresses Regret for Saying 'Half' of Trump Supporters Are 'Deplorables*, in "CNN", 12 Settembre, 2016.

Mill J. S., Gray J. (a cura di), *Considerations on Representative Government*, in *On Liberty and Other Essays* Oxford University Press, New York 1998.

Mill J. S., Gray J. (a cura di), *On liberty*, Oxford University Press, New York 1998.

Morehead M., *Mitt Romney Says 47% Percent of Americans Pay No Income Tax*, in "Politifact", 18 settembre 2012.

Moynihan D. P., *The Negro Family: The Case for National Action*, in "Office of Policy Planning and Research United States Department of Labor", marzo 1965.

Murray C., *Coming Apart: The State of White America, 1960-2010*, Crown Forum, New York 2012.

Nichols T., *The Death of Expertise: The Campaign Against Knowledge and Why It Matters*, Oxford University Press, New York 2017.

Online Etymology Dictionary, s.v. "common".

Online Etymology Dictionary, s.v. "gentle," ultima modifica 25 aprile 2017.

Papa Francesco, *Fratelli Tutti (On Fraternity and Social Friendship)* Our Sunday Visitor, Huntington 2020.

Pappin G., Molla M., *Affirming the American Family*, in "American Affairs" n. 3 autunno 2019.

Pew Research Center Report, "The Military-Civilian Gap: Fewer Family Connections", 23 novembre 2011.

Pilkington E., *Obama Angers Midwest Voters with Guns and Religion Remark*, in "The Guardian, 14 Aprile,

- 2008.
- Polanyi K., *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, Boston 2001.
- Polybius, Waterfield R. (a cura di) *The Histories*, Oxford University Press, New York 2010.
- Purcell E. D.Jr., *The Crisis of Democratic Theory: Scientific Naturalism & the Problem of Value*, University Press of Kentucky, Lexington 1973.
- Rangel Calls for Mandatory Military Service*, in “CNN Inside Politics”, 30 dicembre 2002.
- Reich R. B., *The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st-Century Capitalism*, Alfred A. Knopf, New York 1991.
- Reno R. R., *Return of the Strong Gods: Nationalism, Populism, and the Future of the West* Regnery Gateway, New York 2021.
- Rieff P., *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*, Harper & Row, New York 1966.
- Robin C., *The Reactionary Mind: Conservatism from Edmund Burke to Donald Trump*, Oxford University Press, New York 2018.
- Root D., *Overruled: The Long War for Control of the U.S. Supreme Court*, Palgrave Macmillan, New York 2014.
- Rorty R., *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge 1998.
- Rosenberg H., *The Pathos of the Proletariat*, in “Kenyon Review” 11 autunno 1949.
- Sandel M., *The Tyranny of Merit: What’s Become of the Common Good?*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2020.
- Schlichter K., *Militant Normals: How Regular Americans Are Rebellng Against the Elite to Reclaim Our Democracy*, Center Street, New York 2018.
- Schmiegel K. M., Burke P. A., *How to Bridge the Divide between Civilians and the Military*, First

- Responders,” in “Military Times”, 10 Settembre 2019.
- Shepard W. J., *Democracy in Transition*, in “American Political Science Review” 29 febbraio 1935.
- Smith C., *Rethinking the Secularization of American Public Life*,” in *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*, University of California Press, Berkley 2003.
- Smith C., *The Sacred Project of American Sociology*, Oxford University Press, New York 2014.
- Smith M., Storing H. J. (a cura di), *Speech of 21 June 1788*, in *The Anti-Federalist*, ed. Herbert J., University of Chicago Press, Chicago 1985.
- Smith M. D., *The Dangerous Myth of the Missing Black Father* in “The Washington Post”, 10 gennaio 2017.
- Smith. A., Todd W. B. (a cura di), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, vol I-II, Liberty Classics, Indianapolis 1981.
- Stanger A., *Prepared Testimony and Statement for the Record of Allison Stanger Russell Leng '60 Professor of International Politics and Economics Middlebury College* in “the Hearing on “Exploring Free Speech on College Campuses” Before the Senate Committee on Health, Education, Labor, and Pensions, 26 ottobre 2017.
- State Religious Freedom Restoration Acts*, in “National Conference of State Legislatures”, 4 maggio 2017.
- Stewart M., *The 9.9 percent is the new american aristocracy*, in “The Atlantic”, giugno 2018.
- Stone L., *Is Hungary Experiencing a Policy-Induced Baby Boom?*, in “Institute for Family Studies”, 10 luglio 2018.
- Strauss V., *Harvard Faculty Panel Recommends Banning Fraternities, Sororities and Other Social Groups*, in “The Washington Post”, 12 luglio 2017.
- Sullivan A., *We All Live on Campus Now*, in “New York Intelligencer”, 9 febbraio 2018.
- Sunkara B., *The Socialist: The Case for Radical Politics in an Era of Extreme Inequality*. Basic Books, New York 2019.

- Sward K., *The Legend of Henry Ford*, Rinehart, New York 1948.
- Swiatek J., *Salesforce Packed a Punch in Galvanizing RFRA Opposition*, Indy Star, 2 aprile 2015.
- Terrell E., *When a Quote Is Not (Exactly) a Quote*: in “General Motors”, Biblioteca del Congresso, 22 Aprile 2016.
- Turchin P., Blame Rich, *Overeducated Elites as Our Society Frays* in “Bloomberg”, 20 novembre 2013.
- Vermeule A., *Common Good Constitutionalism: Recovering the Classical Legal Tradition*, Polity Press, Cambridge 2022.
- West T. G., “The Apology of Socrates,” in *Four Texts on Socrates*, Cornell University Press, Ithaca 1998.
- Wiktionary, s.v. “mispronoun”, ultima modifica 16 agosto 2020, 2:30.
- Wiktionary, s.v., “deadname”, ultima modifica 13 novembre 2022.
- Wilcox B. W., *Marriage Haves and Have- Nots*, in “The New York Times”, 3 luglio 2011.
- Will G. *Congress Just Isn't Big Enough*, in “The Washington Post”, 14 gennaio 2001.
- Williamson K., *Chaos in the Family, Chaos in the State: The White Working Class's Dysfunction*, in “National Review”, 17 marzo 2016.
- Winthrop J., Miller P. (a cura di), *A Model of Christian Charity*, in “The American Puritans: Their Prose and Poetry”, Anchor Books, New York 1956.
- Yack B., *The Longing for Total Revolution: Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*, Princeton University Press, Princeton 1986.
- Yazigi M. P., *At Ivy Club, a Trip Back to Elitism*, in “The New York Times”, 16 maggio 1999.
- Yearwood G., *Perspective: On Black Fatherhood, Gender and Family*, Pittwire, 19 giugno 2020.